رَحْمَة الله عنْد متأخري المعتزلة: مفهومُها وأسسها وبعض أبعادها الحديثة

محمد الراضِي*

doi:10.17879/mjiphs-2023-5015

ملخص

الرحمة بما هي مصطلح كلامي، وعند إضافتها إلى الله: «رحمة الله»، لا تنفك عن حيثيات كلامية عميقة، بعضها مؤطّر بالرؤى الطبيعية والوجودية التي رسمها المتكلمون ووضعوا أسسها ضمن نسق عقليّ موحد. تحاول هذه الورقة معالجة مقولة «رحمة الله» من حيث كونها مصطلحا كلاميًّا لا يُلتفت إليه عادة، وذلك من جهة تاريخية وتحليلية تنتقي مذهب متأخري المعتزلة من البصريين نموذجًا لما يمكن أن يُقدم من بناء لطبيعة هذا المفهوم داخل مذاهب المتكلمين المختلفة. ولئن كان هذا المصطلح يحيل بداية على نقاش هامشي، فإنه لا ينفك عن شبكة متواشجة من المصطلحات المنتظمة في مسائل أساسية وكبرى داخل تقاليد متأخري المعتزلة على الأقل. وعقب هذَا الرسم التاريخي الانتقائي ستسائل المقالة مدى تمثل بعض الإصلاحين المحدثين، في شخص محمد عبده (ت. 1905م) المنسوب بصورة ما إلى المعتزلة، هذا المفهومَ الذي بدا غير واضح تمامًا في متنه الكلامي المعروف **رسالة التوحيد**، لكنّه، مقابل هذا، كان موجهًا توجيها ذا دلالات ومعانٍ تجعل الأديان عمومًا، والإسلام خصوصًا، رحمة إلهية مهداة من الله.

كلمات مفتاحية: رحمة الله؛ معتزلة؛ علم الكلام؛ محمد عبده

* بَاحث بسلك الدكتوراه، جامعة عبد المالك السعدي - تطوان، المغرب.

The Mercy of God according to the Mu‘tazila during the 11th/5th and 12th/6th centuries: Concept, foundations and some modern dimensions

Mohammed Erradi*

Abstract

As an Islamic theological idiom, «The Mercy of God» has a number of significant theological contexts, some of which are framed by the natural and existential visions that Islamic theologians have set within a unified intellectual system. This article aims to study the idiom «The Mercy of God» through a historical and analytical approach that focuses on the Mu‘tazila of Basra during the 11th and 12th centuries CE. Although the idiom initially refers to a marginal discussion, it remains linked to a network of terms dealing with fundamental theological issues among Mu‘tazilite traditions during the period under study. The article also examines the extent to which some modern reformers, such as Muhammad Abduh (d. 1905), represent this concept, which did not seem entirely clear in his most important work *Risālat al-Tawḥīd*, but which, in turn, was oriented with indications that religions in general, and Islam in particular, are a divine mercy.

Keywords: The Mercy of God; Mu‘tazila; Islamic theology; Muhammad Abduh

* PhD student, Abdelmalek Essaâdi University, Tetouan, Morocco.

مدخل*

عادةً ما تحيلُ الآراءُ الكلامية خلال العصر الوسيط في تاريخ الفكر الإسلاميّ، على النقاشات الفكرية شديدة التعالي والدّقة والنزوع نحو التجريد، وهي نقاشاتٌ طوت مجموعَةً غير يسيرة من النظَريات العقدية ذات الاستناد الفلسفي والطبيعي من وجهات فكريّة مستمدة من محددات عقلية وتوقيفيّة؛ يحاول كل توجه كلاميّ من خلالها توضيحَ المستويَات المنهجية والمفهومية والدلالية التي ينبغِي على المسلم العادي أن يحملها تصوُّرًا واعتقَادًا عن الله والأنبياء والإنسان والكون والوجود؛ ومن ثمة فهي وجهاتٌ تسعى إلى رسمِ شبكة أنطولوجيّة مُتداخلة لرؤية المسلمِ لنفسهَ ولحقيقةِ الأشياء حولهَ.

ولئن كانت الأبعَاد المنطقية والفكرية حول مسألة وجودِ الله وطبيعة صفاتِه أكثرَ المسائل استئثارًا بنظرياتِ المتكلمينَ واجتراحاتِهم الخاصة، وفق ما دارج في اشتغالَ علمَاء الكلام خلال العصر الوَسيط؛ فإنّ الإنسانيات وبعض أهم حيثياتها المعرفية والأخلاقية والعملية -بل والفيزيولوجية- كانَتْ من أهمّ وأكثر القضايا التي وسمت «دقيق الكلام» في تلك النقاشات التقليدية. فقد عُرِفَ عن المعتَزلة، حسب المنوغرافيات الدراسية المنجزة عن أفكارهم لنحو أكثر من قرن؛ جنوحٌ واضح إلى رسم العقائد وفق رؤية نسقيَة عقلية تحدد الله أنطولوجيًّا من حيث إنه موجودٌ «واجب الوجود» و«قديم» و«باق»، إلى غير ذلك من الصفات التي تجعل من ذاتِ الله متعالية عن فئة الموجوداتِ الممكنة الوجُود، وفق التقسيم الكلاميّ الثنائي لأصناف الموجودات.

والنظر في «أفعال الله» وصلتها بأفعال الإنسان، أحد الموجودات التي خصّها الخطاب الإلهي القرآني بالتفضيل: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء 17: 70]؛ يبقى، وفق التراث الفكري المعتزليّ، من أكثر المواضعَ تميّزًا وثراءً معرفيًّا وأخلاقيًّا، ولا نحسب التوصيف الخماسيّ لـ«أصول المعتزلة» الذي يضمّ «العدل» أصلاً ثانيًّا، بناءً على المخطّط التراتبيّ المُنسَّق والمستقرّ في تقاليد المعتزلة المتأخرين، سوى إفصاح جيد عن نظرية العدالة الإلهية بما هي جوهر عَقديّ. وقد اعتبر «التوحيد»، أولا، أصلاً عقديًّا ناظرًا في الذات الإلهية بما لها من صفات تتعلق بنفس طبيعَة الذَّات؛ ثم نُظِرَ إلى «العدل»، ثانيا، نظرًا مخصوصًا في «أفعال الله» من حيثُ إنها عارية عن كلِ «قبيح» عقليّ؛ أي «أنَّ جميعَ أفعال العباد [الإنسانية] من الظلم والجور وغيره لا يجوز [عقلاً] أن يكون من خلقه [الله]»، والله عادلٌ و«عَدلٌ» -بمجاز لغويّ- «حكيم» بِمعنَى أنه «لا يفعل القبيح أو لا يختاره [...] ولا يخِلُّ بما هو واجبٌ عليه [عقلاً]»(1).

* أود شكر الباحث حيدر حب الله الذي تفاعل نقدًا مع الورقة، وهو ما جعلني أعيدُ وضعها ضمن حيز إشكال التأريخ المبدئي للأفكار عند المعتزلة وبعض المحدَثين، على أن أعود إلى هذَا الإشكال في أوراق لاحقة، سيما ما تعلق منها بالإصلاحين الذين نادوا بما قد نسميه «رحمة التحديث». لذا، فإنيّ أعد هذه المقالة إفصاحًا عن

في ضمن هذا المخطّط المعرفيّ لـ: العقيدة؛ تظهر لنا مفاهيم كلامية ذات دلالات شبكية متقابلة ومتتالية ومتصلة بنحو وثيق بنظرية العَدل الإلهي عنْد المعتزلة كـ: «الظلم» و«الجور» و«اللذة» و«الألم» و«النعمة» و«العذاب» و«القبح» و«الحسن» و«الصلاح» و«الأصلح» و«الفساد» و«اللطف» أو «الألطاف» و«العوض»، وغيرها من المصطلحات الفنية التِي تدخل في ضمن التوصيف العام لنظرية: العدل الإلهيّ، دون تلك التِي تظهر لنا جليًّا عند تبيّن رأيهم المعروف في علاقة الفعل الإنسانيّ «الحرّ» بالفعل الإلهيّ المطلق بنحو ما. وهنا؛ يمكن لـنا أن نضيف مصطلح الرَّحمة من حيث كونها تواضعًا عقديًّا وفنيًّا مُضمَّنًا في نفسِ الشبكة الدلالية التِي تسَاق من قِبل متكلمِي المعتزلة في قضايا العَدل الإلهيّ. حيث تبدو تفسيراتها، عند متأخري المعتزلة على الأقل، واضحة الإحالة على نظرية العدل الإلهي وفق إطارها المفاهيميّ الذِي انتهوا إلى تصويره.

لقد أعطى مفهوم العدل الإلهيّ لمعنَى الرحمة الإلهية دلالة أكثرَ إيغالا في الجانب الأخلاقي؛ لكن من وجهة نظر عقلانية كلاميّة تدافع عن هذا المفهوم بجملة أدلة عقلية وتوقيفيّة متظافرة في نسق كليّ يبقي كل الأدلة العقلية والتوقيفية التي تخالف أو تجافي هذا الأصل محلاًّ للتأويل والقول التضّمينيّ والإرجاعي بناءً على المجازاتِ اللغوية، ومن ثمة يتعيّن، حسب المعتزلة، تفسير الرَّحمة تفسيرًا يأخُذ بكلّ المضامين الأساسية التِي تحافظ على معنى كونِ الله عدلاً حكيمًا لا يمكن إطلاقًا أن تسند إليه أوصاف «القبح» التي تلزم الأفعال «لذاتِها» أو لـ«أوجهٍ» فيها بنحو موضوعيّ.

نقترح في هذه الورقة إذن؛ تحليلا توصيفيًّا عامًّا لـ: الرحمة الإلهية عند متأخري المعتزلة حسب عناوينَ تحوي الجوانب المركزية لنظريتهم الكلامية الخاصة بمعنَى العدل وأسسه الأنطولوجية والأخلاقية. وعلى هذا؛ يمكن أن نسند زعمنا البحثي بشأن الإمكانياتِ الكلامية التِي يحملها هذا المفهوم، كغيره من المفاهيم الكلامية، في تاريخ الأفكار الإسلامية خلَال العصر الوَسيط؛ حيث تظهر المفاهيم والتصورات محكومةً بأنساق متظافرة تجعلها شبكة قد تظهر جذورها المعرفية وقد لا تظهر دائما.

سنتناول في القسمين الأول والثاني: البناء الوجوديّ والميتافيزيقيّ للعدالة الإلهيّة عند متأخري المعتزلة؛ والرحمة الإلهية في أخلاقيَات المعتَزلة؛ وفي القسم الثالث سيتم التركيز على مدى حضور نظرية المعتزلة القائلة بالعدل والرحمة في السياق السنيّ المعاصر متجسدةً في نموذج، انتقائي فحسب، هو متن **رسالة التوحيد** للشيخ محمد عبده (ت. 1905م).

تجدر الإشارة أيضا إلى أن التأطير الزمني للورقة بالمعتزلة المتأخرة، يُقصد به تلك المدرسة التِي تنتمي إلى تقليد الاعتزال البصريّ بعدَ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي

عناصر أولية في الموضوع. أخيراً، لا يسعني سوى شكر محرري ومحكمي المجلة على الملاحظات والتعقيبات والمساعدة العلمية، كترجمة الملخص، لكني وحدي أتحمل هنات العمل وهفواته.

1 أحمد مانكديم، **شرح الأصول الخمسَة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، 2006)، ص 98.

إلى حدود أواخر القرن السّادس الهجريّ/ الثاني عشر الميلادي، وهي الفترة التي شهدت فيها حركة المعتزلة استقرارًا مذهبيا قويّا مع القاضي عبد الجبار (ت. 415 هـ/1025م) وبعض أهم تلامذته كـ: أبي الحسين البصريّ (ت. 436 هـ/1044م)، استقرار بلغَ معه الاعتزال مرحلة فلسفية لا نَعرف عنها الشيءَ الكثير؛ لكنها، فيما يبدو، أفادت من الحركة الفلسفية السينوية التي أخذت في الانتشار آنئذ في آسيا الوسطى. كل ذلك مقابل أفول ظاهر لمدرسة البغداديينَ ممثلة في أتباع التقاليد البلخيّة من المعتزلة إلى أواخر المائة السادسة للهجرة حيثُ صار حينها الاعتزال، بمدرستيْه، محصورًا في آسيا الوسطى وتحديدًا في خُوارزم جنوب بحر آرال بكل من كازاخستان وأوزبكستان حاليا[2].

أولا. البناء الوجوديّ والميتافيزيقيّ للعدالة الإلهيّة عند متأخري المعتزلة

قد لا تستقيم الرؤية الكلية الكلاميّة لـ: الرحمة الإلهية، مفهوما، ما لم يتم سوق جملة من المحدّدات العامة والنسقية التِي ينبثق منها تصور المعتزلة لصفة الرحمة من حيث البناء، وهو تصور يبقيها داخل نسق متكامِل ومنسجم وفق طريقة المتكلمينَ في عرض الأفكار وتفريعها. ولئن كان أعلام المعتزلة قد حددوا سلفا أُصول مذهبهم الخمسة مؤسسين تصوراتهم الأساسية حول الله وعلاقته بالكون تدبيرًا وتشريعًا؛ فإنّ هذه الأصول التي تبدو عقدية في المقامِ الأول قد انطوت على أساسٍ أنطولوجيّ وفيزيقي فضلاً تحكمه البنائية والتراتبية.

من الناحية الأنطولوجية؛ ساق متأخرو المعتزلة ذوو الاستئنافات البصريَّة تحديدا مفاهيميًّا شبكيًّا للوجود، وهو تحديد تفيئيّ يرسم التسلسل الوجودِي لأصنافَ الموجودات وفق ثنائيتيْ الرفعِ والإثباتِ، بناءً على منع اجتماع المتنافيين منطقيًّا وتوابعه[3]، وعلى هذا فإنّ أيّ موجودٍ يفرضه

2 ينظر تأريخًا جيدًا لأعلام هذه الحقبة في: زابينَه شميتكَه، «حركة الاعتزال (3) المرحلة المدرسية»، في: زابينه شميتكه (تحرير)، **المرجع في علم الكلام**، ترجمة: أسامة شفيع السيد (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018)، ج 1، ص 314-327.

3 تستند المعرفة الكلامية على مبدئيّة المعرفة المطلقَة التِي يمكنُ تحصيلها بواسطَة أدلة العقل الصحيحة؛ ومن ثمّ يتم التسليم بأن لـ«الأشياء» في «أنفسها» حقيقةً مجردة وعارية عن أي اعتبار تنسيبيّ، وهو أمر يُبنَى على استحالة «اجتماع الضدين والنفي والإثبات في حالة واحدة». يُنظر: محمود ابن الملاحمي، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، تحقيق: مارتن مكدرمت وويلفرد مادلونج (لندن: الهدى، 1991)، ص 36، 37؛ يقول أحمد مانكديم (ت. 425 هـ/1034م): «هذه القسمة مترددة بين النفي والإثبات [...] وهي أولى التقاسيم الأخرى [...] لأن القسمة إذا لم تتردد بين النفي والإثبات احتملت الزيادة»، يُنظر: مانكديم، ص 98؛ أحمد ابن متويه، **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**، تحقيق: دانيال جيماريه (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 2009)، ج 1، ص 1.

العقل فمَا من بدٍّ له من أن يصنّفه ضمنَ أحد قسمين: إما «موجود قديم»؛ أو موجود «حادث»[4]. وبناءً على الدليل العقليّ المطوَّر في التقاليد الكلامية الكلاسيكية والوسيطة[5] فإنّ وجود الله يمكنُ التوصُّل إليه من خلال أدلة أوثقها «الاستدلال [...] بحدوث الأجسام»[6] من خلال الحجاج المنسوج من «الأصول الأرْبعة»[7] الآخذة حظًّا وافرًا من النقاشاتِ الطبيعية والفكرية المجرَّدة، وهو استدلال استتبع القولَ بكون هذَا الموجود المتعالِي ذَا وجودِ «قديم» لا يمكنُ بحال ما أنْ نفرضَ صحةَ أسبقيةِ العَدم عليْه أوَ مساوقَة غيره من الموجَودات له في اللاتناهي من جهة «الأَزل». هنا؛ سيصبح القولَ في بَاقِي الصفاتِ الإلهيَة مسيجًا بالتراتبيَة والبنائية التي توصل إلى جوهر «الأصل» الأول لدى المعتزلة عمومًا؛ نعني أصل «التوحيد» المنطويّ على كلِّ ما من شأنه الإفضاء إلى «العلم بالله» بما هو ذات[8].

وبحسب ما توفره لنا جملة من مصادر هذه الفترة فإن متأخري المعتزلة أبقوا النمط الكلاميّ العام والتقليديّ للفكرة القائلة بأنّ الموجودات لا يمكن أن تخرج عن ثلاثة أصناف رئيسية من

4 مانكديم، ص 181. ابن الملاحمي، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، ص 85، 87.

5 تُستخدهم عبارة «وسيطة» للإشارة إلى العصر الوسيط

6 يرى متأخرو المعتزلة أنَّ الاستدلال بـ «حدوث الأجسام» أولى بالتقديم من الاستدلال بـ «حدوث الأعراض». يُنظر مثلا: مانكديم، ص 93-95؛ أحمد ابن متويه، **المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الأوّل**، تحقيق: الأب جين يوسف اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية-دار المشرق، 1965)، ص 28، 31؛ ويُنظر الدليل في أحد أقدم المصادر الاعتزالية: أبو القاسم البلخي، "عيون المسائل والجوابات"، في: **المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات**، تحقيق حسين خانصو ورابح كردي وعبد الحميد كردي (عَمَّان: دار الفتح وللدراسات والنشر، 2018)، ص 576 وما بعدها.

7 يحيى البطحاني، **زيادات شرح الأصول**، تحقيق: كاميلا آدانغ ولفرد مادلونغ زابينا اشمدكه (ليدن/ بوسطن: دار بريل للنشر، 2011)، ص 8؛ مانكديم، ص 95، 96؛ محمود ابن الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، تحقيق: فيصل بدير عون (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2016)، ص 41؛ ابن الملاحمي، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، ص 84، 85.

8 يقول ابن متويه (ت. قـ 5 هـ/11م): «ثم ثبتت حاجة المحدثات إلى محدث فيثبت حاجة الجسم عند حدوثه إلى محدث ما وهو أول العلم به الله تعالى على وجه لا يكون في الإجمال والإبهام أزيد منه [...] ثم الرتبة الثالثة [من العلم بالله] هي العلم به مفصَّلا بأنْ يعرفَ علىً صفة من صفاته التي يبين بها عن غيره من نحو كونه قادرًا لنفسه أو عالما لنفسه. ثم العلم به مفصلا له منازل بعضها أشد تفضيلا [كذا في المطبوع] من غيره». ابن متويه، **المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الأول**، ص 31، يُنظر قبلُ: ص 26، 27؛ القاضي عبد الجبار، «كتاب الأصول الخمسة»، في:

Daniel Gimaret" ,Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires", *Annales islamologiques*, vol. 15 (1979), p. 47-96, p. 69;

ويُمكن أيضا الاطلاع على نظير كل ذلك في: ابن الملاحمي، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، ص 84، 502؛ ابن الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، ص 87؛ أبو القاسم الزمخشريّ، **كتاب المنهاج في أصول الدين**، تحقيق: سابينا شميدكه (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2007)، ص 15.

حيث العموم والشمول وهي: 1) الموجود القديم 2) ثم «الجواهر» 3) و«الأعراض»[9]، مع التأكيد على ألا «واسطة بين القدم والحدوث» الشامل للصنفين الأخيرين[10]، يقول ابن مَتَّويه (ت. قـ 5 هـ/11 م):

«المعلومات لا تخرج عن قسمة تتردد بين النفي والإثبات. فإما أن تكون لها صفة الوجود، وإما ألا تكون لها صفة الوجود وهو المعبَّر عنه بالمعدوم. والذي له صفة الوجود، فإما أن تكون حاصلة له عن أوَّل أو لا عن أوَّل، وهذه القسمة كالأولى [في التردد بين النفي والإثبات]. فالذي لا أول لوجوده ليس إلا القديم وحده جلّ وعزّ [...]. والذِي لوجوده أوّل هو المعبّر عنه بالمحدَث»[11].

يلاحظ قارئ هذا النص النموذجي مدى الاتساق الذي رسمته المعتزلة بين الفئات الأنطولوجية، ونحسب هذا الأمر قد بلغَ ذروتَه في التدعيم المنطقيّ المبني على التقابلات الحاصرة من جهة أولى، وعلى مفهومِ «واجب الوجود» من حيث كونه ذا دلالة أكثرَ غوصًا في التحديد الدقيق لـ: اللاأولية الوجود من جهةِ الأزل. وهو مفهومٌ فلسفيّ دعَّم أفكار المعتزلة في فترة لاحقةٍ من أوائل القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، بجانب مفهومِ «جائز الوجود»؛ حيثُ صار «القديم» يفسّر بـ «واجب الوجود [الذي] لم يزل»، ومن ثمة وجدتَ الفكرة القائلة بأن «القديم» لا يمكنُ أن يكونَ محلاً للفِعل والإيجاد —بمعنَى الإحداثِ— تفسيرًا يشد من عودها ويقويّ وثاقتها بنحوٍ كبير[12].

في خضم هذه النسقية النموذجية التي اقترحها المعتزلة لاحتْ بعض القضايا المشكلة التِي استتبعت القول بأنّ هذا العالم بفئتَيْه قد أوجده —بمعنى أحدثَه— موجودٌ واجب الوجودِ هو الصانع، فإن عزلنَا إشكاليات من قبيل كيفية وجود شيءٍ ما عن عدم؛ فالمعتزلة يربطون هذا الإيجادَ بأمرين أساسيين: أولهما، أن الله وحده يوجدُ الجواهر من عدم، وليس يتأتَّى لـ: قُدَر البشر أن توجد هذَا الصِّنف من الموجوداتِ الجائزة[13]. ثاني الأمرين، هو تحديد المعتزلة لأصنافِ من

9 البطحاني، ص 6؛ ابن الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين،** ص 41؛ ابن متويه، **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض،** ج 1، ص 1؛ ابن الملاحمي، **كتاب المعتمد في أصول الدين،** ص 84، 85.

10 ابن الملاحمي، **كتاب المعتمد في أصول الدين،** ص 266.

11 ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ج 1، ص 1.

12 ابن الملاحمي، **كتاب المعتمد في أصول الدين،** ص 88؛ ابن الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين،** ص 112؛ يُنظر: روبرت ويسنوفسكي، «جانب من المنعطف السينوي في علم الكلام»، ترجمة: هشام بوهدي، الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلامية، 2021/07/04، ص 26 وما بعدها، شوهد في: 2023/03/14، في: https://bit.ly/3Oxwjq6

13 مانكديم، ص 90؛ ابن متويه، المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الأول، ص 28؛ ابن متويه، التذكرة في

الأعراض تشترك فيها كلٌّ من قدرة الله وقدرة الإنسان إيجادًا، مع حرصهم على بيان استقلال قدرة الله في إيجادِ أصناف من الأعراض حددت في اثني عشر نوعًا من الأعراض مقابل عشرة أنواع منها تطالها القَدرتان معًا[14].

هكذا، وبصورة نموذجيّة فقط؛ يمكننَا أن نفهم طبيعة علاقة الوجود الإلهي بالوجود الحادث الطبيعيّ، وهي علاقَة حكمتْ لدى المعتزلة بتحديد وجود الله من جهة كونِه وجودًا متعاليا تشمل قدرته كل أصناف الموجودات حتى القبيح منها إمكانًا وتأتيًّا. وهاهنا؛ سيدخل المعتزلة في مناقشَة كلامية صارمة حولَ طبيعة الإمكانات التِي تحدد مدى السلطة الكلية لقدرة الله، فرغم اتفاق مدرستي المعتزلَة على كون الله قادرًا «فيما لم يزل وفيما لا يزال» بحيث «لا يجوز عليه [عقلا] العجز»؛ إلا أن تفسير قدرة الله سيأخذ بعدين: البعدُ الدلاليّ والبعدُ الأنطولوجيّ.[15] ففيما يخصّ الجهة الدلالية؛ تبدو دلالة الإمكان العقلي المفهومَ الأقرب تشابكًا بمفهوم «القدرة» الإلهيّة؛ لكن ليس في مستوى القادر نفسِه أو القدرةِ التي يتصف بها الله حتى لا تكونَ ذات الله مفسّرة في نحو ما بكونِها مداخلةً لمفهومِ «الإمكان» الوجوديّ؛ إذ للإمكانِ مدخل جوهريّ بالمقدور؛ أي «الفعل» -بمعنى المفعول-، وعلى هذا يفسّر مصطلح الـ «صحةَ» الفعلِ المقدور بقابليته لأنْ يكونَ محلاً للإيجاد[16]. وأيا كان فإنَّ قدرة إيجاد الأفعال أو الأعراضِ القبيحة، وفق مذهب المتأخرين، لا تتوجه إليها بما هي قبيحة لأن حيثية الإيجاد ليس أمرًا محالاً عقلا في ذاته؛ وإنما الحكم باستحالة تعلق القدرة الإلهية يحصل من جهةِ ما ينطوي عليه الفعل من قبحٍ موضوعيّ، مما يمكّن لـ: الامتناع المحيّث من رفع قدرة الله عمَّا يمس بتعالِي الذات من جهةِ أفعاله العادلة[17].

وقد استند هذا التفسير لطبيعة الموجود الذي تطاله قدرة الله على اعتبارات أخلاقية موضوعية وذاتية تعود إلى طبيعة الأفعال نفسها أو بعض أحكامها، كما سيأتي بعدُ، وهو

أحكام الجواهر والأعراض، ج 1، ص 4، 43، 44.

14 القاضي أبو الحسن عبد الجبار، **المغني – كتاب المخلوف**، تحقيق: توفيق الطويل وسعيد زايد (القاهرة: وزارة الثقافة والإرث القومي، 1962)، ج 8 ص 43 وما بعدها؛ مانكديم، ص 90؛ ابن متويه، **المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الأول**، ص 28؛ ابن متويه، **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**، ج 1، ص 454.

15 القاضي عبد الجبار، «كتاب الأصول الخمسة»، ص 80.

16 يمكننا أن نلفي في التقاليد الأشعرية المتأخرة تفسيرًا فلسفيًّا لـ «الصحة»، إذ يُقترح مثلا مصطلح «التأتي»، وتكون القدرة وفقه عبارة عن «ما تأتى به الإيجاد». لكن هذا الاستعمال الأشعري لا يغفل الفروق الجوهرية بين التقليدين المعتزلي والأشعريّ فيما يخصّ الوجود الموضوعيّ لصفة القدرة الإلهية، يُنظر: سيف الدين الآمدي، **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق: حسن الشافعي (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 2010)، ص 85.

17 مانكديم، ص 313؛ ابن متويه، **المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الأول** ، ص 246 وما بعدها؛ ابن الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، ص 173.

تفسير، في كل الأحوال، يبقي إطلاقية ما لأفعال الله إزاءَ جنسي الموجودات: «الجواهر» و«الأعراض». لكن، ووفق هذا، ستكون الأفعال التي يخلقها الله إما حسنةً دائمًا، باعتبار كونها «نعمة» ونفعا؛ أو عاريةً عن قيمتي الحسن والقبح، ومن ثمة فهي، حسب القاضي عبد الجبار مثلا، في «حكم المباح» من الله نحو فعل «العقاب» نفسه[18]. ينطوي، إذن، تحت كل هذَا التفصيل؛ القول باستحالة أن يكون الله جائرا ظَالما محصلا لحاجة ما مفتقرًا إليها، أو مكلفًا البشر ما لا يستطيعون أو يطيقون، مقابل وجوب اتصافه بالعدل واللّطف[19] والحكمة[20] ووجوب الأصلح[21]. وأيا ما كان الأمر فقد بقي هذَا النّمط من التعبير الكلامي مستندا على أمور فيزيقيّة وأنطولوجية يصعب لمّ شعث أطرافها هنا؛ مما كان خادمًا لرؤى عقدية ميتافزيقية أعلاَها القول بأنّ ثمةَ موجودًا ما ذا قوة لا متناهية، وتعال وتجرّد فوقانيّ عن الزّمان والمكان وكل السمات الجوهرية المضمنة في فئات الموجوداتِ الَحادثة التي تنتهي، دائمًا، إلى قسمي الجواهر والأعراض.

لقد آمن المعتزلة بأن الله ينعم على الإنسان أول ما ينعم عليه بـ«الإحياء والإقدار وخلق الشهوة والمشتَهى وإكمال العقل»[22]، ثم يجعل له الأدلة التي يتوصل بها إلى أن هذا المنعِم يمكن أن يُعرف للإنسان كامل العقل والإدراكات بصفاته ووجوده المتعالي عقلا؛ ليستحق الشكر على ما أنعم به على الإنسان. وكما هو بيّن فإن هذا الَاستنتاج الإعتزالي يحيل رأسًا على لطف الله ورحمته إحالة أخلاقية.

ثانيا. الرحمة الإلهية في أخلاقيَات المعتَزلة

1. في العدل

يقوم أصل العدل الإلهي، عند المعتزلة عمومًا، على حقيقة مقتضاها أنّ التنزيه المطلق لذات الله عن أي نقص يقتضي بيان ما يجب عقلاً لذات الله من حيث هو كذلك في ذاتِه وواقع الأمر، ثم بيان ما يجب له من جهةِ أفعالِه بما هي دالة على الخيرية المطلقَة؛ ومن ثمةَ يصير كلا المستويين

18 القاضي أبو الحسن عبد الجبار، **المغني - كتاب التعديل والتجوير، ق. الأول**، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني وإبراهيم مدكور (القاهرة: وزارة الثقافة والإرث القومي، 1962)، ج 6 ص 15.

19 عادة ما يحيل مصطلح اللطف على أمرين: أحدهما «التمكين» الضروري في كل فعل، وثانيهما الأمر الذي لولاه لم يقع الاختيار، والأمران يقعان من الله في حدود لا تمس بحرية الإنسان، يُنظر: ابن متويه، **المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الثاني**، ص 328 وما بعدها؛ مانكديم، ص 519.

20 ابن متويه، المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الثاني، ص 173.

21 هي من فروع اللطف، يُنظر: ابن متويه، **المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الثاني**، ص 360 وما بعدها.

22 مانكديم، ص 525 وما بعدها؛ ابن الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، ص 344 وما بعدها.

مفصحا عمَّا يستحيل عقلاً إسنادُه إلى ذات الله وأفعاله[23]. وإذا كان أصل التوحيد الاعتزاليّ قدْ أبانَ عن طبيعة ذات الله المتعالية فإنّ أصل العدل ينبئ عن الحيثيات والأحكام المتعلِّقة بأفعاله بما هي منزَّهة عن شائبة المنقصة تمام التنزّه والترفع، فإنَّا إن قرَّرنَا أنّ الله أنطَولوجيًّا ليس من جنس الموجودات الجائزة، وغيرُ ذي خصائص تجعل طبيعَته مماثلة لها لاعتبارات عقدية وعقلية عديدة؛ فإنّ الله، وضمن هذا التصور السَّلبيّ، يبقَى الأحق بأن نسند له الوصف الكماليّ الأعلى بجانب كل تلك الاعتبارات الوجودية التِي تجعل كينونتَه أشرفَ لا نظير له[24].

وهاهنا؛ يقترح متأخرو المعتزلة مفهومًا كليًّا عامًّا لـ: العدل الإلهي بما هو أصل مضمّن ضمن لوح الأصول الخمسة، ويمكننَا نحنُ أن نفسّر بعضًا من المعانِي التي اقترحها المعتزلة لـ: الرحمة الإلهية بناءً على هذا الأصل الكلي. ولئن كان لهذا الأصل دلالة عامة وشاملة في مستوى الأفعال الإلهية، كما قلنا، فإنّ بعض تجلياته الجزئية تجعل منه مفهومًا قابلاً للتقسيم انسجامًا مع بعض الدلالات الكلامية التِي رآها المعتزلة أوفقَ بمفهوم الرحمة إن هي أسندت إلى الله ووصف بها.

يقرر المعتزلة، بشكلٍ عام، أن العدل الإلهي عبارة عن فعلٍ «حسنٍ» عقلا من الله، ينطوي على «توفير حق الغير واستيفاء الحق منه»[25] على ما تستتبعه «الحكمة» وتقتضيه، وما هذا إلا لأنّ الله يعلم حُسن وقبح الأفعالِ الموضوعيّ منذ الأزل، كما أنه «مستغنٍ» عن الأمور القبيحَة عقلاً وليس في حاجة إليها بأيٍّ وجه من الوجوه[26]، فقدرة الله حينما تتوجّه إلى «إحداث» مفعول ما فإنما يكون ذلكً على وفق علم الله الأزلي بأن ذلك الفعلَ المعيَّنَ حسنٌ كـ «الإحسان» وكـ«خلق العالم للإحسَان» الحسنين عقلاً؛ ذلك أنّ العقل يدرك ما للإحسان من قيمة أخلاقية موضوعيّة وفوقيّة هي التِي تدعى بـ «دواعي الحكمة» وتستوجب، من جهة العقل دائمًا، أن يكون الفعل الموصوف بها حسنًا غير قبيح، وإذا كان الله لا يفعل القبيح فقدرتَه ما كان لها إلا أن تتوجَّه نَحو الحسن وتحصّله؛ لأنه غني عن النقص و «الحاجة» الملازمتين لفعل القبائح وإتيانها[27].

23 يرجع القاضي عبد الجبار مفهوم العدل إلى مسألة أساسية يمكننا أن نسميها بـ: التعدية، بمعنَى أن الأفعال لتكونَ عدلاً ينبغي أن تتعدَّى الفاعل إلى المفعول، أي ذاك «الغير» الذي تحصِّل له الفَاعلُ الـ «منفعة أو دفع مضرة»، لذا يكون الفاعل بذلك عدلا وعادلا «لأن جميع ذلك يفعله بغيره»، يُنظر: عبد الجبار، **المغني – كتاب التعديل والتجوير قـ. الأول**، ج 6، ص 48.

24 يقول القاضي عبد الجبار : «فإن قيل: فأخبرني عن العَدل ما هو؟ قيل له: هو العلم بتنزيه الله سبحانه وتعالى عن كل قبيح وأن أفعاله كلها حسنة»، يُنظر: القاضي عبد الجبار، «كتاب الأصول الخمسة»، ص 81؛ يُنظر أيضا: مانكديم، ص 301؛ الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، ص 166.

25 مانكديم، ص 301؛ الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، ص 166.

26 الملاحمي، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، ص 341، 344؛ مانكديم، ص 309.

27 الملاحمي، كتاب المعتمد في أصول الدين، ص 345.

وحتى يستطيعَ المعتزلة إثبات الاستحالة العقلية لـ «الحاجة» على الله ربطوا المفهومَ ببعض المفاهيمِ الفيزيقيّة والسيكولوجيّة كـ «الشهوة» و «النِّفار» اللذين يفهم منهما الركون نحو ما يحقّق الكمال بطلبه ممّا يستدعي، لاحقًا، تحقيق هذَا الكمال[28]. ولما كان كمال الله مطلقًا، كما انتهى إلى ذلك المعتزلة في أصل التوحيد عندما استدلوا على كون الله وحدَه «الغَنيّ على الإطلاق»؛ لم يكن إسناد الحاجة إليه مستساغًا، فالحاجة المقتضية لـ: الشهوة والنفور «إنما تجوز على من جازت عليه الزيادة والنقصان» وليس هذا إلا للأجسام[29]. والشهوة، إلى ذلك، عبارة عن انفعال عند «الإدراك» يحصل بسببه «التذاذ» بالمشتَهى[30]، أو هي، وفق تفسير معتزلي متأخرٍ مستفاد من بعض الرؤى الطبية الوسيطة، «ميل الطبع» إلى ما «يلائم المزاج» عنْد «صحته وانتفاء الأخلاط الرديئة»[31]. وفي مقابل هذَا يحيل النفور على ضدّ الشهوة من جهة كونِ المنفور منه مؤلمًا للنّافر ليس «موافقًا لمزاجه ولا ملائمًا» له[32].

2. في الرحمة الإلهية

إن هذه المحددات التي تحوج الفاعل إلى الفعل عدت، بمناحٍ استدلالية اعتزالية، في غاية الاستحالة على الله ما أوجب نفيَ تعليل أفعالَه بـ «دواعي الحاجة» في مقابل «دواعي الحكمة» المرتبطة بعلم الله الأزلي بالأشياء وحقائقها وأحكامها[33]، ولمَّا كانت كل الأفعال، عند المعتزلة، التي يفعلها الله أو الإنسان لا تخلو من جهاتٍ أخلاقيّة موضوعيّة تجعلها على

28 مانكديم، ص 213؛ إن أحد التفسيرات التي أعطيت لكلٍّ من مصطلحي «الشهوة» و«النفار» يجعلنَا نضمنهما ضمن الأحوال النفسية السيكولوجية التي تطرأ على نفسِ الإنسان وتؤثّر في بعض أفعاله الفيزيولوجيّة من الناحية الوجودية، وهذَا التفسير الدقيق للمصطلحين يضع أوجهًا وأبعادًا فلسفيّة وفيزيقية للذات تدعو للتساؤل حول مواردها وكيفيات تطويرها في تقاليد المعتزلة المتأخرة سيما بعد أبي الحسن البصري (ت. 436 هـ)، يقول ابن الملاحميّ ناقلا عنه: «الشهوة ليست إلا ميل الطبع، كما أن ضدها هو نفور الطبع، والمزاج هو اختلاط مخصوص من الأجسام متضادة الأعراض»، يُنظر: الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، ص 346.

29 مانكديم، ص 213، 214.

30 لا نقصد بـ «الانفعال» المعنَى الفلسفي الدقيق لهذا المصطلح كما يرد في لوح المقولات الأرسطية. يُنظر في علاقة «اللذة» بـ «الشهوة» و «الإدراك» والتفريق بينها وبين «الإرادة»: ابن متويه، **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**، ج 2، ص 411-413؛ مجهول، **شرح التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**، تقديم: زابينه اشميتكه ونصرالله پورجوادي (طهران: موسسهٔ پژوهش حكمت وفلسفهٔ ايران-برلين: 2006)، ص 111ب-112ب.

31 الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، ص 346، 347؛ ويُنظر مناقشَة طبية جزئية لابن متويه في: ابن متويه، **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**، ج 2، ص 414.

32 يفسر ابن الملاحمي، تبعًا لأبي الحسين البصري ووفق رؤية طبية كلاسيكية واضحة، سببَ «نفور الطبع» بـ«أن يكون مزاج بدنه على حد [مخصوصٍ] من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما تولد من امتزاج ذلك مضاد لما عليه ذلك الشيء المدرك»، يُنظر: الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، ص 347.

33 الملاحمي، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، ص 344، 345.

نحو مستمرّ إما حسنة أو قبيحة عقلاً[34]؛ فمن الضرورة العقليّة، والحال هذه، أنْ تعتبَرَ قدرة الله غير متعلِّقة بشيء من الأفعال سوى الأفعال الحسَنة المحصّلة لـ: مصلحة الإنسان ومنفعَته، كما أنها، ووفق هذه الرؤية، لا يمكن بحال ما أنْ يكونَ لها مدخل فيما يأتيه الإنسان مختارًا حتى لا يلزمَ «الجبر»؛ فالله يفعل ما كان حسنًا فقط فيما للإنسان وجه الاختيار بين ما يحسن فعله أو يقبح من الأفعال. ولتدعيم هذا التفسير انتصر متأخرو المعتزلة لرؤية المدرسة البصريّة التي ترى أنَّ للفعلِ «حكمًا» هو الذي يقتضي كونَه حسنًا أو قبيحًا وليس ثمةَ حسن أو قبح عيني أو «ذاتيّ» فيها[35].

وأيا كان ما تنطوي عليه هذه النظرية من قضايَا متعددة؛ فإنّ المقام يسعنا فيما بعدُ للحديث عن الكيفية التي تمكننا من إدراج الرحمة الإلهية في مفهوم العدالةِ الإلهية وفق رؤية المعتزلة، وذلك من حيثية كونها ذات علاقة وثيقة ولصيقة بـأصل العدل على نحوِ شبكيّ ونسقيّ متكامل. فحسب الرؤى الكلامية، عمومًا، ثمةَ لله أسماءٌ دالة على ذاته باعتبار صفاته وأفعاله، ومن تلك الأسماء اسما الرحمن والرّحيم الواردين في جملةٍ واسعة من النصوص التوقيفيّة[36].

وما يهمنا هو تبيّن تفسير بعض متأخري المعتزلة لهذين الاسمين؛ فوفق تأويلين نموذجيين، يبدو لنا أنهما انطويَا على وصفين أساسيين يتعلقان بالذات الإلهية: أولهما، تعلق قدرة الله وإرادته بما من شأنه أن يكونَ صالحًا للمكلَّفين باعثا على مصلحتِهم أو ما هو مصلحة لهم كما تقدم قبلُ؛ وثانيهما، اعتبار الرحمة، بما هي مأخذ الاشتقاقين، من صفاتِ أفعال الله، ومعنَى هذَا أنها مضمّنة بصورة مباشرة في قضية العَدل الإلهي وكل اقتضاءاته. يقول الحاكم الجشُميّ (ت. 494 هـ/1101م): «﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ [...] اختلفوا فقيلَ: الرحمن: الرَّازق لَجميع خلقه، والرحيم: الغافر لجميع المؤمنين، وقيل الرحمن: فاعل أصول النعم التي لا يقدر عليها غيره كالصورة والحواس والحياة والشهوة والأرزاق. والرحيم: ذو الرحمة، وقيل: الرحمن بالخلق، والرَّحيم بالرزق»[37]. وفي تفسير الآية القرآنية: ﴿ إِنَّ

34 مانكديم، ص 213، 214؛ ابن متويه، **المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الأول**، ص 232 وما بعدها؛ الملاحمي، **كتاب الفائق في أصول الدين**، ص 168-172.

35 ثمة خلاف بين مدرستي البصريين والبغداديين في طبيعة المكون الموضوعي لقيمة الأفعال هل يرجع إلى «ذات» الأفعال أو أمر خارج عن ذواتها يسمى «حكمى»، وقد ركن المتأخرون بفعل تأثير القاضي عبد الجبار ذي التوجه البصري إلى هذا القول الثاني، يُنظر: عبد الجبار، **المغني – كتاب التعديل والتجوير ق. الثاني**، ج 6، ص 70 وما بعدها.

36 يمكن مراجعة كلّ اشتقاقاتها الواردة في القرآن في: محمد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** (القاهرة: دار الحديث، 1945)، ص 304، 309.

37 الحاكم أبو سعد الجشمي، **التهذيب في التفسير**، تحقيق: عبد الرحمن السالمي (القاهرة: دار الكتاب المصري-بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2019)، ج 1، ص 302.

رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [سورة الأعراف: 56] يقول الجشمي تفسيرًا لـ: الـرَّحمة: «ثواب الله [...] وقيل: فضله وإنعامه»[38].

تبدو تفسيرات الجشميّ المتأخر أكثر عمومًا من نواحٍ ما؛ لكنّا إن استقصينا تفسير اللغوي المُعتزليّ المتأخّر ذائع الصّيت جار الله أبي القاسم مَحمود الزّمخشريّ (ت. 538 هـ/1144م) سنلفي إحالة بادية على الأبعاد الميتافيزيقية التي تنطوي عليها الرحمة يقول: «فإن قلت: ما معنى وصف اللَّه تعالى بالرّحمة ومعناها العطف والحنوّ ومنها الرحم لانعطافها على ما فيها؟ قلت: هو مجاز عن إنعامه على عباده لأنّ الملك إذا عطف على رعيته ورق لهم أصابهم بمعروفه وإنعامه، كما أنه إذا أدركته الفظاظة والقسوة عنف بهم ومنعهم خيره ومعروفه»[39].

في عالمنَا الطبيعيّ الإنسانيّ تحمل الرحمة دلالة سيكولوجية-نفسية وفيزيولوجية وأخلاقية أيضًا؛ إذ يمكننَا أن نقول، بناءً على الدلالات اللغوية التي انتبه إليها الزمخشري، بأنّها عبارة عن حالة نفسيّة يمكن أن يجدها الإنسان من نفسه كالحنو والرقة والإشفاق[40]، والتي تقتضي بما هي أحوال جوانية للإنسان أوضاعًا فيزيولوجية تستشف من أفعال الناس وانعكاسات مشاعرهم وتأثيرها في بعض ما هو محسوسٌ من أحوال أجسادهم. غير أنّ المهم من هذا كله هو ما قد يستتبع ذلك من أفعال أخلاقية ذات قيمة موضوعية، بتفسير ما من تفسيرات المعتزلة كما مضى؛ إذ يمكننَا أن نتصور إنسانًا ما وقد غلبته كلّ البواعث لأن يكونَ رحيمًا بغيره فيظهر من ثمَّ أفعال الإنعام التي تستوجب مدحًا وثناءً. لكن لما كانت الصور النفسية والفيزيولوجية مستحيلة في حق الله لأنه لا يماثل ولا يضاهي غيره من الموجودات تعيّن، بحسب المعتزلة، أن نفهم رحمة الله بأنها فعل مخصوص منه، لا يمكن بحال أن يصاحبَ اعتبارات إنسانية وحسّية.

لفهم هذه الدلالة جيّدا في إطار اعتزالي ينبغي ألا تعزب عن أفهامنا نظريّة العدل الإلهيّ التي تعود، في جوهرها الكلاميّ، لمسألة أفعال الله في الكون وأوجه تعلقها بفئات الأشياء الممكنة عقلاً وأنطولوجيًّا؛ فكلماتٌ من قبيل «الإنعام» و«فاعل أصول النعم» و«فضله» و«ثوابه» و«إنعامه» ترجع أساسا إلى فعل الله في الكون وفقَ الواجب العقليّ الذي يتعيّن أن يفعله بخلقه صلاحًا وإصلاحا وإرشادًا ومصلحةً، بناءً على استحالة اتصافه بالظلم والجور والإساءَة إلى خلقِه ليس فقط فيما يفعله لهم في الكونِ؛ بل أيضا في تشريعِه ما مَن شأنِه أنْ يكون مرشدًا.

38 المرجع نفسه، ج 4، ص 2593.

39 أبو القاسم الزمخشري، **الكشّاف**، تحقيق: عادل عبد الموجود علي عوض (الرياض: مكتبة العبيكان، 1998)، ج 1، ص 110.

40 مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: عبد الستار فراج (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 1966)، ج 31، ص 225، 226.

لقد أعطى مفهوم العدل الإلهيّ لـ: الرحمة الإلهية دلالة أخلاقية من وجهة نظرٍ عقلانية تدافع عن هذا المفهوم بجملة أدلة عقلية ونقلية متظافرة في نسق كليّ يبقي كل الأدلة العقلية والتوقيفية التي تخالف أو تجافي هذا الأصل، عند المعتزلة؛ محلاً للتأويل والقول التضمينيّ والإرجاعي بناءً على المجازات اللغوية، ومن ثمة يتعيّن، حسب المعتزلة، تفسير الرَّحمة تفسيرًا يأخُذ بكلّ الأسباب والنظرياتِ التي تبقي الله عدلا حكيمًا لا يمكن إطلاقًا أن تسند إليه أوصاف «القبح» التي تلزم الأفعال. إنّ هذه المعانِي التي يمكن استنطاقها من شبكة واسعة من الدلالات التي تتداخل مع مفهومِ الرحمة لغةً استوجبت من بعض متأخري المعتزلة اقتراحَ مفاهيمَ متناسبة مع طبيعة وجود الذاتِ الإلهية؛ فمن البين، بناء على رؤية المعتزلة العقلانية للوجود، أن الله لا يمكن أن يكونَ رحيمًا بتفسير سيكولوجيّ-نفسيّ أو فيزيولوجي-عضويّ؛ فالله، كما تشدد على هذا رؤى المتكلمين، «منزه» تمامًا عن أن يكونَ ذَا بواعث وانفعالاتٍ نفسية جوانية، أو ذا صورةٍ فيزيولوجية تجسيمية؛ إذ من شأن هذا التصور، وبكل بساطة، أن يخرمَ التقابل الوجودي الذي يفرضه التصور الأنطولوجي الغيبيّ المتعالي.

ثالثا. رحمة الله في رسالة التوحيد: السياق واستصحاب الدلالة الكلامية في عصر حديث

غالبًا ما تؤطِّر فكرة الامتدادات المعاصرة لعلم الكلام عمومًا والكلام المعتزليّ خصوصًا، ومن وجهة نظر تاريخ الأفكار فحسب، بالرؤية السائدة والمتبناة حول عصر «الظلام» أو الجمود الفكري بعد القرن السابع الهجري/ الرابع عشر الميلادي تقريبًا، وهي السردية التِي تبناها كثير من دارسي مراحل تاريخ الفكر الإسلاميّ باعتبارها مرحلة ما قبل عصر «النهضة» أو الفكر الإسلامي «المعاصر»[41]. ضمن هذَا السياق سيحدد بعض الدَّارسين استمرار تعاطي علم الكلام وفقَ النموذج المعرفيّ الذي صاغه ببراعة المتكلم والفيلسوف الشّيعي نصير الدّين

41 كروث إبرنانديث، **تاريخ الفكر في العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد العال صالح (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013)، ج 3، ص 7-11، 93، 94، 141-144؛ ويقدم إيرنالديث تفسيرين لسبب «جمود» الفكر الإسلامي وتوقفه بعد القرن الخامس عشر الميلادي: «الأول هو الإحساس بنوع من الكمال الذي لا يحتاج إلى مزيد»، أما الثانِي فقد تمثل في «حدوث جمود في عملية التكوين (الفكري)»، إذ تم إقصاء «العلوم الطبيعية بالكامل باستثناء الطب» من «البرنامج العلمي لتلك الفترة» مقابل انكباب «التعليم العالي على العلوم الدينية الخاصة بالحديث والفقه وعلم الكلام وتفاسير القرآن»، يُنظر: إبرنانديث، ص 142؛ ولمراجعة نموذج البنيات الأساسية لفكرة موت الفكر الفلسفي، ومن ثمة الفكر الإسلامي، بعد أبي الوليد ابن رشد (ت. 595 هـ/1198م) يُنظر: فؤاد بن أحمد، «موت الفلسفة في السياقات الإسلامية: الجزء الأول، في نقد الاستشراق»، الفلسفة والعلوم والسياقات الإسلامية، 2021/03/28، شوهد في: 2023/03/15، في: https://bit.ly/3on7yCd؛ فؤاد بن أحمد، «موت الفلسفة في السياقات الإسلامية (2): سؤال التراكم وصدى الاستشراق في الدراسات العربية»، الفلسفة والعلوم والسياقات الإسلامية، 2021/04/27، شوهد في: 2023/03/15، في: https://bit.ly/3ok5vyT

الطوسي (ت. 672 هـ/1274م) في ملخَّصه الدقيق تجريد الاعتقاد؛ سيحدِّد هذا الأمر باعتباره الأفقَ المحدود والمسدودَ لعلم الكلام في السياقات الإسلاميّة المتأخرة؛ إذ سيصير «إيذَانًا بانتقال علم الكلام إلى مرحلة أخرى، بدأت بركود التفكير واستئنافه للتراث الكلاسيكيّ» إلى أن «استيقظ في نهاية القرن الثالث عشر» الهجري/ أوائل القرن التاسع عشر الميلادي[42] مع بعض أعلام الشيعة والسّنة[43].

وأيا كان فلسنَا نودّ عرضَ النقاشات المعرفية حول إشكال تجديد علم الكلام، السني منه تحديدًا، في مائة سنة الأخيرة وعلاقة ذلك باستصحابها حكم الانحطاط التاريخي إفصاحا أو إضمارًا؛ لكونِها، في المقام الأول، موضوعًا آخر مازال موضعَ التداول والنقاش، الإيديولوجي، بين مدرستينِ فكريتين، إن شئنَا التقسيم بنحو عامّ؛ ترى الأولى ضرورة الحفاظ على المعرفة الكلاميّة الموروثَة من خلال العمل على التلقين التدريسيّ التقليدي للمقالاتِ نفسها مع إدخال بعض الجدة فيها تقريبًا أو بإدراج نقاشاتٍ فكرية معاصرة[44]، رغم أنّ هذا التوجه يتفاوتُ في تعيينِ أوجه هذا التجديد ومستوياتِه لدوافعَ عقدية وفكرية متغايرة[45]؛ فيما تذهب أخرى إلى اقتراحِ نموذجٍ كلاميّ جديد أكثر اختلافًا عن الصيغ الكلامية التقليدية، على الأقل[46]، مما قد يثير أحياناً

42 عبد الجبار الرفاعي، **تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية** (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2010)، ص 48.

43 يُنظر مثلا: المرجع نفسه، ص 119 وما بعدها.

44 يعرض علال البختي نموذجين واقعيين لـ «البحث الكلامي في العالم الإسلامي» ممثلين في التوجه السلفي والأشعري وصراعاتهما المعاصرة المبنية على سجالات «قديمة» وأخرى «معاصرة»، يُنظر: جمال علال البختي، **الدرس الكلامي في السياق المعاصر** (تطوان: مركز أبيِ الحسن الأشعري للدراسات والبحوث، 2021)، ص 44-46، 51-60، 62، 63؛ ورغم أن بعض الأحكام التحليلة سطحيّة في طرحها، غير أنَّها تعطي مخطّطًا عامًا ومقبولاً، مبدئيًّا على الأقل، لواقع «البحث الكلامي في العالم الإسلامي»؛ يُنظر أيضا عن الاتجاهات الرئيسية في الفكر الكلامي: روتراوت ڤيلانت، «الاتجاهات الرئيسية في الفكر الكلامي»، في: زابينَه شميتكَه (تحرير)، **المرجع في علم الكلام**، ج 2، ص 1176، 1177.

45 أحد قراملكي، **الهندسة المعرفية للكلام الجديد**، ترجمة: حيدر نجف وحسن العمري (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، 2002)، ص 109-115؛ ويقترح قراملكي تقسيمًا نموذجيًّا جيدًا لطبيعة ومكامن «الكلام الجديد»، وهو تقسيم ثنائي يمكن لنا أن نجعله خير تصوير لرأيين يبدوان في طرفي النقيض، أحدهما يسعَى فقط إلى إغناء المعرفة الكلامية الكلاسيكية بـ «مسائل جديدة» وعصرية، والآخر إلى تطوير الكلام نحو «إلهيات حديثة» غير كلاسيكية، وفي تقديرنا ينتهي قراملكي إلى صياغة تبدو وسطية لمفهوم علم الكلام الجديد لكنها لا تعدو أن تخرج عن الرأي الأول بنوع التواء، يُنظر: قراملكي، ص 117-127، 145-154؛ يُنظر أيضا: البختي، ص 84، 85.

46 نمثل له بالعمل الجماعي التالي: عبد الجبار الرفاعي (تحرير)، **علم الكلام الجديد** (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين/ تونس: دار التنوير للطباعة والنشر، 2016)، وسيلفي قارئ العمل اقتراحات قرائية جديدة للغاية لكلٍّ من تاريخ علم الكلام وقضايا وإشكال راهنِ البحث فيه وتجديده، يُنظر مثلا: عبد الجبار الرفاعي، «تمهيد لدراسة علم الكلام الجديد»، في: المرجع نفسه، ص 42-44؛ عبد المجيد الشرفي، «مدخل إلى مقاربة إسلامية حديثة

كثيرةً حفيظة كثير من مناصري الرؤى التقليدية لعلم الكلام[47].

وفي كلتا الحالتين لا يسع أحدًا أن ينكرَ مدى حضور علم الكلام الإسلاميّ في نقاشاتِ التراث والحداثة في السياقات العربية المعاصرة منذ الكتاباتِ الأولى لبعض أفكار النهضويين العربِ، وانتهاءً بما سطره كثير من المفكريينَ العرب المعاصرين من أطروحات حول التاريخ والفكرِ العربيين تحليلاً وتأويلاً قد يبدو منسجما أو متضاربًا أحيانًا كثيرة[48]. غير أنَّ ما خطه أمثال جمال الدّين الأفغاني (ت. 1897م) وأحمد خان (ت. 1898م) وجمال الدين القاسمي (ت. 1914م) وشبلي النعماني (ت. 1914م) ومحمد إقبال (ت. 1938م) وموسى جار الله بخييف (ت. 1449م) وغير هؤلاء[49]؛ يعدّ مادة أساسية وجوهرية لأفكار النهضة الإسلامية المستوحاة من التراث الإسلاميّ بشكل من الأشكال رغم تفاوتِها الشديد.

ولئن كانت تقاليد المعتزلة قد شهدت أفولا متصاعدًا بدءًا من النصف الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي انتهى بموت مذهبي، وانتقال تامّ في صور أفكار وأنساق معرفية ومنهجية في كل من التقليدين الزيدي والإمامي[50]؛ فإنَّ الاعتزال عاد للظهور في أشكالٍ أخرى وبصورٍ جدّ متباينة بعد النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي؛ حيث لم يخفَ على دارسين محدثينَ «أثر أفكار المعتزلة في رجال النهضة»[51].

للتوحيد»، ترجمة: نادر حمامي، في: المرجع نفسه، ص 147، 148، 154؛ فضل الرحمن، «التراث والمنظورات المستقبلية - غياب الاهتمام الأخلاقي في علم الكلام»، ترجمة: حسنون السراي، في: المرجع نفسه، ص 180، 181؛ حسن حنفي، «نحو علم علام جديد - تاريخية علم الكلام»، في: المرجع نفسه، ص 235-239.

47 يقول روتراوت ڤيلانت: «على الرغم من ظهور الاتجاه الحداثي، فإن القاعدة المؤسسية والأثر الاجتماعي لعلم الكلام الجديد انحصرَا في أثناء المائة والخمسين سنة الأخيرة في نطاق بالغ الضيق. ففي معظم البلدان الإسلامية لم يختلف علم الكلام الأكاديمي جوهريا عما اعتاد علماء الدين إصداره في هذا الحقل قبل مئات الأعوام»، يُنظر: ڤيلانت، ج 2، ص 1176، 1177.

48 البختي، ص 86-90؛ ڤيلانت، ص 1172-1175.

49 لقراءة شيء من بواعث مفكري عصر النهضة من خلال أقلامهم مع مسرد لسِيرهم يُنظر: شكيب أرسلان، **النهضة العربية في العصر الحاضر** (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2020)؛ أحمد تيمور باشا، **أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث** (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2019).

50 في تطور تاريخ صلة المذهبين يُنظر: عبد الستار الراوي، «ملحق رقم 4 علاقة التشيع بالاعتزال»، في: عبد الستار الراوي، **العقل والحرية - دراسة في فكر القاضي عبد الجبار** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980)، ص 480-488.

51 عادل العوا، **المعتزلة والفكر الحر** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1980)، ص 372-374؛ عمار بن حمودة، **أثر المعتزلة في الفكر الإسلامي الحديث** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي/ بيروت: مؤمنون بلا حدود، 2014)، ص 27-29؛ عماد بن حمادي، **المعتزلة وتجربة التجديد الديني** (تونس: دار السلام، 2016)، ص 90.

وإن كنَّا لا نستطيع الحسمَ بدقة كافية في أسماء الدعاة الأوائل لأفكار المعتزلة في الحقب المتأخرة والمعاصرة من تاريخ الفكر الإسلاميّ؛ لكنَّا نلمسُ محاولات متفاوتة لإعادة الاعتبار لبعض أفكار ونظريات المعتزلة على الأقلّ، وهو أمرٌ سيجده الدارسونَ من العرب مبثوثًا بأنحاء وتجليات متفاوتة تحاول كلّ منها بعثَ بعضٍ من أفكار الماضي قصدَ اقتراح نَموذَجٍ معرفيّ للنهضَة الإسلامية-العربيّة، لكنّها إحيائيّة لن تجعل من الاعتزال رأسًا، ومن حيث مَذهبيته الكاملة، محلاً للإحياء والبعث؛ بل، وعلى عكس ذلك، ستأخذ بعضًا من نظرياته المتميزَة محاولةً إبرازها أو استعمالهَا استعمالاً معاصرًا يضفي نوعًا من الأصالة الفكرية. ولربما لا نخطئ التقدير إن قلنَا إن أكثر نظريات المعتزلة إثارة للانتباه نزوعهم نحو تقديم العقل على السمع، وتأويل النصوص التوقيفية وفق مآلات الأدلة العقلية والطبيعية ومعطيَاتهما مما عد أحد مناحِي «الحرية» الفكرية، فضلا عن نظرياتِهم في الحرية الإنسانيّة والعدالة[52].

هذَا تحديدًا ما سيجعلَ لفيفًا من المعاصرين المحافظين، ووفق التدافعات السياقية والفكرية العقدية، يذهبون إلى حدّ تحميل المعتزلة الانحرافات العقدية المعاصرة، واعتبارها من أسس «العلمانية الحديثَة» في السياق العربي[53]، وهو ما قد يبرّر طبيعَة الإبقاء التقليدي على كثيرٍ من المناقشاتِ العقدية الوسيطة أو المبكرة من تاريخ الفِكر الإسلاميّ في صور معاصرة تَنهل من المذهبياتِ الكلامية والعقدية التي بقيت متبناة، وبمنحىً محافظ، من قبلٍ مؤسساتٍ أو علماء معاصرين كـ: الأشعرية والسلفية[54]. ولا يشمل حكمنَا هذَا الاشتغال

52 يقول أحد رجال النهضة أحمد أمين (ت. 1954م): «والآن يحق لنا أن نتساءل: هل كان في مصلحة المسلمين موت الاعتزال وانتصار المحدثين؟ في رأيي أن ذلك لم يكن في مصلحتهم، وأنه كان خيراً للمسلمين ألا يدخل المعتزلة في أحضان الدولة، وأن يعيشوا كما عاشوا في عهد المنصور، وأول عهد المأمون؛ فلو ساروا على هذا النهج، وسار المحدّثون على النهج الذي وضعوه لأنفسهم، لانتفع المسلمون من ذلك أكبر نفع، ولتغير تاريخ الإسلام؛ فحزب المعتزلة يمثل حزب الأحرار، وحزب المحدّثين يمثل حزب المحافظين؛ ومن مصلحة الأمة أن يكون الحزبان، يدفع المعتزلة الناس إلى إعمال العقل، وإطلاق الفكر ويتقدمون الناس بمشاعلهم وأضوائهم ينيرون السبيل أمامهم؛ ويحافظ المحدّثون على العادات والتقاليد الموروثة، ويتعلقون بأذيال المعتزلة يمنعونهم أن يندفعوا في السير حتى لا يَنبَتُّوا، فتسير الأمة سيراً هينًا، ولكن إلى الأمام دائمًا. وإخلاء السبيل أمام طائفة من الطائفتين وفقدان الأخرى ضار ضررًا بليغًا»، يُنظر: أحمد أمين، **ضحى الإسلام** (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2011)، ج 3، ص 842، 843؛ ويُنظر مثلا: عمار بن حمودة، «أثر المعتزلة في فكر محمّد عمارة: الآثار الدينيّة»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016/01/22، ص 4-13، شوهد في: 2023/03/15، في: https://bit.ly/3BMqXzv؛ مصطفى الرويجل، «في استعادة مكانة العقل: محمد عمارة مستأنفًا مشروع رواد النهضة»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2017/04/04، ص 7-9، شوهد في: 2023/03/15، في: https://bit.ly/3q3qJBH

53 هي إحدى التصورات التقليدية المعاصرة التي تسعَى إلى الإفادة من الموروث العقدي الحنبلّي وردّ الأفكار الحديثَة، في سياقها، إلى الاعتزال برؤية اختزاليّة شديدة الوضوح، بل لربما شديدة البرودة، يُنظر مثلا: خالد كبير علال، **جناية المعتزلة على العقل والشرع** (الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة، 2011)، ص 4.

54 يُنظر مثلا: سعيد فودة، **الموقف – قراءة نقدية لأهم الأصول في الفكر الإسلامي العربي** (عَمان: دار الرَّازي

البحثيّ والأكاديميّ بتراث المعتزلة تحليلا وتحقيقًا منذ بواكير الأعمال الأكاديمية المتوفرة على هذا الجانب والتي، لربما، افتتحتْ أول الأمر ببحث السويسري هينريش اشتينر Heinrich Steiner (ت. 1889م)[55]؛ إذ نعتبر، وبشكلٍ غير دقيق دائمًا، الاهتمامَ والاحتفاء الفكري الذي حظيت به أفكار المعتزلة فيما يسمى بـفترة «النهضة» المنحَى المعبر بصدق تامّ عن الانشغال الفكري الإسلامي-العربي المعاصر بـإحيائية الاعتزال[56]. وهنا، لا يمكنُنا أن نمضيِ، ونحن نتتبع الأمر، لنقول بأنّ هذه الإحيائية تجلتْ في صورة إحياء مذهب المعتزلة في كليته؛ بل على العكس من ذلك تمامًا، بقي الاعتزال رهينَ الكتابات الكلاميّة لتقاليد كلاسيكية مازالت حيّة إلى اليوم كالأشعرية المتأخرة والإباضية والشيعة الإمامية والزيدية التي تبنت كلها أفكار المعتزلة بأشكال مختلفة.

أمّا أفكار المعتزلة المباشرة فقد أخذت بانتقائيات كبيرة بغية الإسهام في النقاش الإسلامي-العربي المعاصر حول إشكالية العقل العربيّ والموروث العربيّ الذي ما عادَ طيف منه، بحسب كثيرٍ من المحدثينَ العرب، يستجيب لإشكالية الانتهاض بالواقع الفكري والمعرفي الإسلامي-العربيّ. وقد تمظهرتْ هذه الحاجة إلى إعادة بعض أفكار الاعتزال خير تمظهر في بعض الأعمال الفكرية العربية المعاصرة لروادٍ مازالتْ بعض نظرياتِهم الإصلاحية تناقشُ إلى اليوم إلى جانب التوجهات المذهبية الصارمة التي تدعو إلى الإصلاح وفقَ تحفظات متمايزة كتلك التي نراها، مثلا، عند بعض خريجي مؤسسات التعليم الإسلاميّ العاليّ المحافظة على الرؤى الكلاميّة والفقهية التقليدية.

ضمن هذا الاعتبار يمكننَا أن نجلي بعضًا من مظاهر التوجه الاعتزالي عند محمد عبده (ت. 1905م) أحد النهضويينَ بالغي الأثر في النقاشات الفكرية المعاصرة، مقترحين فهم بعض كلامِه العقدي في مسألة العدل الإلهي بما هو تفسير ذو وجهين لـ: الرحمة الإلهية التي عرضها بنحو

للطباعة والنشر، 2002)، ص 37-51؛ ويمكن مراجعة خلاصات دراسة ذات تأثر إيديولوجيّ بادٍ حولَ إفادة العلمانية من الفكر المعتزلي في: غازي محمود الشمري، **الاتجاه العلْماني المعاصر في دراسة السنةً النبوية** (دمشق: دار النوادر، 2012)، ص 511، 512.

55 ظهر هذا العمل سنة: 1865م في أربعين صفحة مع مدخل بعنوان ألمانيّ: *Die Mu'taziliten als Vorläufer der islâmischen Dogmatiker und Philosophen*. وحسب عبد الرحمن بدوي فإن كاتبه اعتمد كليًّا على نصوص غير مباشرة في تحليل آراء المعتزلة، يُنظر: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة المستشرقين** (بيروت: دار العلم للملايين، 1993)، ص 37؛ ويمكن مراجعة ثبت بيبليوغرافي لأولى كتب المعتزلة المرصودة محققة أو مخطوطة في: ألبير نصري نادر، «علم الكلام»، في: مجموعة مؤلفين، **الفكر الفلسفي في مائة سنة**، تحرير: هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية (بيروت: الجامعة الأمريكية، 1962)، ص 121-127.

56 عمار بن حمودة، ص 27-29.

ما في عملِه المشهور **رسالة التوحيد**[57]، وهو العمل الذِي اعتبره ألبير نصري نادر مبشّرًا «بفتح جديد» بسبب فحواه الناهل من «حديقة المعتزلة»[58]. ولئن كانت معالم النهضة ظاهرة في فكر محمد عبده ومشروعه الفكري الطموح بحيث لا تخطئها عين فاحصٍ لما سطّر؛ فإنّ نسبَة أفكاره، سيما العقدي منها، إلى تقاليد المعتزلة يبقَى أمرًا محلا شديدًا للمراجعة والنّظر، رغم تواتر دارسينَ على تأكيد ذلك؛ حيث تبدو أكثر تلك التحليلات مستندة على «روح الفكر الاعتزالي المتحرر» التي ميّزت آراء عبده، والمتجلية أساسًا في بعض دعواتِه الإصلاحية، وتنكره للجمود الفكري والديني، ودعوته إلى ترك التقليد، والاهتداء بالعقلانية في فهم الشريعَة والعالم، وكيفيات تعامله مع النصوص الدينية التوقيفية[59].

في كتاب **رسالة التوحيد** لمحمد عبده ثمة عرض للعقيدة الإسلامية بنفسٍ ميال إلى الأشعريّة يقترب أحيانًا من أفكار المعتزلة وإن كان لا يبدي وِفاقًا معها تمامًا، وليس غريبًا أن تلوح لعبده طرائق في العرض العقدي مادامت تلبي غاياتِ الحجاجِ الصارمِ عن العقيدة، وتمنح لها وثوقًا عقليًّا ومعقوليَّة بقدر ما. وحتى لا نطيشَ في التحليلِ ونستفيض فيه فإنَّا نذهب مباشرة إلى عرضِ لرؤية الرجل لـ: العدالة الإلهية وعلاقتِها المفترضة بـ: الرحمة الإلهية وفق البناء التصوري الذِي يقترحه ويراهُ ملائمًا للعصر ملاءمة رسالتِه له[60].

تنطلق **الرسالة** من بعض المقدمات العقلية لتقرر لاحقا أن الله «واجب الوجود» أزلي و«باق»[61] متصف بـ«الحياة» و «العلم» و«الإرادة» و«القدرة»[62]. كما تؤكد **الرسالة** مسألة كلية قدرةً الله وإرادته وإحاطتها بكل الكائنات وفق تصور أشعري شموليّ لنظرية الأفعال الإلهية التي لا يمكنها بحالٍ أن تخلو عن «الحِكم»[63]. إلا أن الملامسة الاعتزالية تظهر حين يقرّر عبده بأن «أفعال الله» الصادرة عن «علمه وإرادته» لا تخلو من «حكمةٍ»، ليس بمفهومها الأشعريّ، تحفظ

57 يمكن مراجعة تاريخ النص وحيثياته في: محمد الحداد، **محمد عبده - قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني** (بيروت: دار الطليعة، 2003)، ص 70-72، 82-86.

58 ألبير نصري نادر، **مدخل إلى الفرق الإسلامية**، (بيروت: دار المشرق، 1989)، ص 81.

59 العوا، ص 372، 373؛ مصطفى حنفي، «من الاعتزال إلى الاعتزالية الجديدة: في تجربة التأسيس العقلاني لفلسفة الدين»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015/04، شوهد في: 2023/03/15، في: https://bit.ly/41SNZ2o؛ الرويجل، ص 12-16.

60 محمد عبده، **رسالة التوحيد**، تحقيق: محمود أبوريّه (القاهرة: دار المعارف، 2003)، ص 17، 18، 33، 34.

61 ترتبط صفتي القدم والبقاء الإلهيين بتفريعاتِ مفهوم «وجوب الوجود»، يُنظر: المرجع نفسه، ص 40.

62 المرجع نفسه، ص 42-50.

63 عبده، **رسالة التوحيد**، ص 47-49؛ الحداد، ص 104.

النظام وتدفع المفاسد؛ إذ هذا، بحسب عبده، هو المعنى الحقيقي والوحيد لها[64]، فالدليل العقليّ يقرّر لنا أنّ أفعال العقلاء «تصان عن العبث»[65].

إن الله، حسب عبده، يعلم أزلا أن ما من فِعل إلا وله وجه انطواء على مصلحة ما أو مفسدة، هي التي عرفناها فيما بعدُ «بوضع كل شيء في موضعه، وإيتاء كل محتاج ما له إليه من حاجة» فالله «يريد الفعل ويريد ما يترتب عليه من الحكمة ولا معنى لهذا إلا إرادته للحكمة من حيث هي تابعة للفعل»، كما أنّها واجبة في أفعال الله بسبب كماله المطلق فيها[66]. وضمن هذا السياق يُعرض عبده عن تفسير أفعال الإنسان تفسيرًا أشعريًّا صرفا وفق نظرية الكسب لكنه يبقى وفيًّا لها في التأكيد على شمول أفعال الله لكل الكائنات الممكنة، وهو ما يعطي لمقالته، هنا، شيئًا من المسحة التفويضية التي تأبَى الخوض في «غوامض» لا تجلي سوى «شره العقول» نحو إدراك «الأسرار» والتطلع إليها[67].

ولما كانت الأفعال الإنسانية تنطوي على ضروب من الحسن والقبح باعتبار أثرها أو ما يعقبها من «اللذة أو دفع الألم» أو باعتبار «النفع» أو «الضرر» المجتلبين منها؛ فإنّ الأفعال التابعة لمعارف العقل أكمل من هذه الجهة لكونها تقع بحسب الآلة الإدراكية التي تفرّق بين هذه الأمور بأنّ يميّز بينها[68]، وبسبب العقل أيضا نعلم أنّ للأفعال قيمًا أخلاقية ذاتية[69] يمكنها أن تحظى بنسبية ما حسب ما يعنّ للأفراد من مصالح ومفاسد متضاربة أو متقابلة أو سياقية؛ إلا أن نسبيتها المدركة أيضا هي ما تجعل من العقل مفتقرًا إلى سندٍ آخر يرفعُ عنها غشاوة النسبية ويبقيها معقولة غير

64 يقول عبده: «حكمة كل عمل ما يترتب عليه مما يحتفظ نظاما، أو يدفع فسادا، خاصا كان أو عاما لو كشف للعقل من أي وجه لعقله وحكم بأن العمل لم يكن عبثا ولعبا، ومن يزعم للحكمة معنى لا يرجع إلى هذا حاكمناه إلى أوضاع اللغة وبداهة العقل»، يُنظر: عبده، **رسالة التوحيد**، ص 59.

65 المرجع نفسه، ص 60.

66 عبده، ص 60-62؛ الحداد، ص 105.

67 يقول عبده: «أكرر القول بأن الإيمان بوحدانية الله لا يقتضي من المكلف إلا اعتقاد أن الله صرفه في قواه فهو كاسب كإيمانه ولما كلفه الله به من بقية الأعمال واعتقاد أن قدرة الله فوق قدرته ولها وحدها السلطان الأعلى في إتمام مراد العبد بإزالة الموانع أو تهيئة الأسباب المتممة مما لا يعلمه ولا يدخل تحت إرادته»، يُنظر: عبده، **رسالة التوحيد**، ص 66؛ الحداد، ص 105-108.

68 عبده، **رسالة التوحيد**، ص 68-72.

69 يقول عبده: «كل هذا من الأوليات العقلية لم يختلف فيه ملي ولا فيلسوف فللأعمال الاختيارية حسن وقبح في نفسها أو باعتبار أثرها في الخاصة أو في العامة والحس أو العقل قادر على تمييز ما حسن منها وما قبح بالمعاني السابقة بدون توقف على سمع والشاهد على ذلك ما نراه في بعض أصناف الحيوان وما نشهده في أفاعيل الصبيان قبل تعقل ما معنى الشرع [...]. فمن زعم أن لا حسن ولا قبح في الأعمال على الإطلاق فقد سلب نفسه العقل بل عدها أشد حمقا من النمل»، يُنظر: عبده، **رسالة التوحيد**، ص 73؛ الحداد، ص 109.

متنافية، وهاهنا تكمنُ جوهرية التوقيفات الدينية أو إخبارات الله من طريق شريعتِه بأنّ هذا الفعل حسن وذاك قبيح.

يبني عبده على هذه المسلمة مسألة أساسية فيما يخص كمال أفعال الله بالنسبة لأفعال العباد، ومدى إدراكهم لمصالحهم؛ حيث يصبح الشرع الإلهي وبعث الأنبياء من أوجه إكمال المعارف العقلية لتصل إلى كمال مبتغاها إن هي اهتدت بمعين إلهي، سيما وأن الأدلة دلت على كمال الله المطلق في ذاتِه وأفعاله وخيريته المطلقة فيما يسنه لـ «العباد» من مصالح تعين عقولهم على ألا يقعوا في خبالِ الانحراف عن سوي الفِكر واعتداله مادامت الأفعال الضارة بهم قد تقع منهم[70]، وهذا ما يبرر، بحسب حجاج عبده، الحاجة إلى الرسالة والنبوة التي لا يمكنها إلا أن تكون موافقة تمام الوفاق لما هو حسن شرعًا جالب للمنافع البشرية[71].

لكن السؤال الذي يبادرنا هنا هو أين تتجلى الرحمة الإلهية من كل هذا في رؤية محمد عبده؟ في تقديرنا تكمن هذه القراءة القديمة والمعاصرة في الآن نفسه للعقيدة من قِبل محمد عبده في أمر بنيوي ضمنه رسالته، وهو أنه حينَما حاول بسط موارد الإشكالاتِ العقدية لم يكن عالمنَا منشغلا انشغالا كاملاً بالطريقة الكلامية التقليدية في بسط العقائد على نحو من يهتمّ بعرضها وفق استدلالات ومصطلحات فنية ضاربة في التجريد سيما مسائل الذات والصفاتِ وأسس الاستدلال عليهما من الطبيعياتِ أو التجريداتِ؛ بل بعكس كل ذلك كانت **الرسالة** مقتضبة بنيويًّا في هذا الجانب، مقتصرةً على ما يراه محمد عبده كافيا في إقناع العقل[72].

وفي مقابل هذا ركز أكثر من نصف **رسالة التوحيد** على الحجاج عن الحاجة إلى «الشريعة» و«الدين» و«النبوة» من خلال التمهيد لذلك بمقدمات تنهل من التأسيس على إبراز جوهرية العقل في إدراك القيمِ الأخلاقية والمصلحية للأشياء بشكل موضوعيّ، وهي مقدمة استقاها محمد عبده من

70 عبده، **رسالة التوحيد**، ص 75-78؛ يقول أيضا: «فالناس متفقون على أن من الأعمال ما هو نافع ومنها ما هو ضار وبعبارة أخرى منها ما هو حسن ومنها ما هو قبيح [...]، ولكنهم يختلفون في النظر إلى كل عمل بعينه اختلافهم في أمزجتهم وسحنهم ومناشئهم وجميع ما يكتنف بهم فلذلك ضربوا إلى الشر في كل وجه وكل يظن أنه إنما يطلب نافعا ويتقي ضارا، فالعقل البشرى وحده ليس في استطاعته أن يبلغ بصاحبه ما فيه سعادته في هذه الحياة، اللهم إلا في قليل ممن لم يعرفهم الزمن»، المرجع نفسه، ص 76، 77.

71 يقول عبده: «فكما جاء الشرع مطالبا بالاعتقاد جاء هاديا لوجه الحسن فيه. والنبوة تحدد أنواع الأعمال التي تناط بها سعادة الإنسان في الدارين وتطالبه عن الله بالوقوف عند الحدود التي حددتها وكثيرا ما تبين له مع ذلك وجوه الحسن أو القبح فيما أمر به أو نهى عنه [...] مما لا يستقل العقل بمعرفته بل طريقة معرفته شرعية وهو لا ينافى أيضا أن يكون المأمور به حسنا في ذاته بمعنى أنه مما يؤدي إلى منفعة دنيوية أو أخروية باعتبار أثره في أحوال المعيشة أو في صحة البدن أو في حفظ النفس أو المال أو العرض أو في زيادة تعلق القلب بالله جل»، يُنظر: المرجع نفسه، ص 79، 80.

72 المرجع نفسه، ص 17-57.

التراث الكلامي التقليدي بصورة موفقة إلى حد ما[73]. لقد كانَت **رسالة التوحيد** مفصحة عن ضرورة إدراك جوهر الحاجة إلى النبوة ومن ثمة الدين والتشريع لمَّا أبانت عن الأساس الأخلاقيّ الذي تنطوي عليها التشريعات الإلهية المكملة لإدراك الإنسان العقلي لما في الأفعال من أوجه الحسن والقبح، الصلاح والفساد، وهي إفصاح يدعونا لتأمل مدى اقتراح عبده التركيز على نص القرآن من حيث كونِه دليل النبوة الخالد في الإسلام مقابل كل تلك التنقيرات التي اعتاد المتكلمون بحثها حول نظرية العادة والعلاقات السببية غير الحتمية التي تحكم عناصر الأكوان وتجيز انقلاب أحواله.

وقد لا تخفى دلالة هذا الصنيع في عصر عبده الذي شهد مناداة كبيرة للعقلانية بكل صورها المعرفية والعملية، عقلانية قد تذهب إلى حدود رمي الدين بنقض العقل، وكأنّ العقل وحده كاف في معرفة الإنسان صلاحه وطريقه إلى التقدّم وتطويع ما حوله من الموجوداتِ. هنا، لن ينازع محمدً عبده في مكانة العقل ورفعته؛ بل يزيد ذلك قوة ويستنفذ قدراتِه الخطابية والحِجاجية في تأكيد الأمر وترسيخه كما مضى؛ لكنَّه لَن ينفك يؤكِّد أن العقل البشري تعترِيه عوارضُ تجعل إعماله في كلّ شيء أمرا غير ممكنٍ؛ سيما إن زعمنا، بحسبه، أنّه قادر على الاكتفاء بإدراك كل مصالحه[74].

مدار العقلِ والشرع هو التكامل نحو تحصيل المصالح والمحاسن، ومورِدُ كل ذلك استحضار أنَّ العقل نفسَه نَعمة إلهية؛ ليرتقي الإنسان إلى إدراك الكمال عن طريق تعقله بالاستدلال وتمثّله الموردين بالأفعال السوية النافعَة حتى تكونَ عدلا واعتدالا، وبما أن العقلَ كافٍ في إدراك أمور كثيرة فالشرع معضد ذلك ومقويه ومزكيه ومكمله؛ ومن ثمة لا يمكننا إلا أن نعتبِر هذا من مظاهر رحمة الله بالناس، رحمته بأنْ بعث لهم مبلغًا مرشدا فخلاه وعقولهم يعايرون بها ما يصلح لهم ويحصل منافعهم وما لا يدفعهم إلا إلى الهوى.

واستفاضة عبده في الحجاج عن معقولية الأديان باعتبارها إرشادًا من الله وتكميلا للعقل لا يمكن بحال إلا فهمه من حيث كونِه مظهرًا من مظاهر الرحمة الإلهية في بعدها العقدي الضمنيّ[75]، يقول عبده محاججًا عن النبَوة في الإسلام: «أفلم يكن من رحمة الله بأولئك الأقوام أن يؤدبهم برجل منهم يوحى إليه رسالته، ويمنحه عنايته، ويمده من القوة بما يتمكن معه من كشف تلك الغمم، التي أظلت رؤوس جميع الأمم؟ نعم كان ذلك ولله الأمر من قبل ومن بعد»[76].

عدَّ عبده، من خلال استرساله الحجاجي المتداعي، الإسلامَ قمة نهائية لمرحلة تطور الدين، مطلق الدين، المفروض والمشرع من الله على الإنسان بعد أن كان من «عظيم الرحمة» الإلهية

73 المرجع نفسه، ص 58-178.

74 المرجع نفسه، ص 68-75.

75 المرجع نفسه، ص 99، 104، 105، 114، 115.

76 المرجع نفسه، ص 121.

في الأديان السالفة السيرَ بالمكلفين على نحو يماثل «سير الوالد مع ولده» إلى أن ترقى مداركهم العقلية ويستعدوا لحملِ ما يفوق «طور الطفولية».[77] ولقد تميزت، بحسبه، المرحلة الأخيرة من هذه السيرورة ببلوغها ذروة الاتزان والاعتدال في تحصيل المصالح والقيم التي أحيى الله بها ما شابها من ضمور وانتكاسٍ سببتهما نزعات البشر جميعا؛[78] وكأن الإسلام، في نظر عبده، قد أخذ صورة كماليةً إصلاحيةً للدين بعيدًا عمّا استعقبه «الغلو» من شقاق وتناحر «أفضى [...] إلى نزعة كانت أشأم النزعات على العالم الإنساني، وهي نزعة الحرب بين أهل الأديان» بسبب قصد أهلها إلى فرض لزوم «بعض قضايا الدين»؛ «فتقوض الأصل [=أصل الدين الطاهر العام والكلي] وتخرمت العلائق بين الأهل، وحلت القطيعة محل التراحم، والتخاصمُ مكانَ التعاون» فكان «الناس على ذلك إلى أن جاء الإسلام»[79].

ورغم اتفاق أهل هذه الملل -تحديدًا اليهودية والمسيحية ثم الإسلام- في معنى كليّ للدين غير متغير بتتالي الأزمان، والمعين من قِبل الله في «إفراده بالربوبية، والاستسلام له وحده بالعبودية، وطاعته فيما أمر به، ونهى عنه، مما هو مصلحة للبشر وعماد لسعادتهم في الدنيا والآخرة»[80]؛ إلا أنَّ الإنسان ما فتئ ينازع في كل حين، محاولا فرضَ تصور معيّن لذلك المعنى الكلي الذي لم تشبه شائبة التحريف، ناسيا أصل «العناية الإلهية» المنعمة على البشرية، ومعرِّضا الناس أجمعين مهالك الخلاف والتدابر والتنازع، مبعدًا لهم عن «مراشدهم إخوانًا»[81]، وعلى هذا فلا مندوحة من أن يجد أيّ ناظر معقولية مقالة من ينبز ويصم الأديان، عموما أو خصوصا، بمغبَّاتها غير المحمودة[82].

77 المرجع نفسه، ص 146. وانظر تعليل الحاجة إلى دين كامل في: المرجع نفسه، ص 147.

78 يقول عبده: «وهذا [وحدة معنى الدين وكليته] لا ينافي الارتقاء في الدين بارتقاء عقول البشر واستعدادهم لكمال الهداية، ونعتقد أن دين الإسلام جاء ليجمع البشر كلهم على هذه الأصول، ومن أهم وظائفه إزالة الخلاف الواقع بين أهل الكتاب ودعوتهم إلى الاتفاق والإخاء والمودة والائتلاف»، يُنظر: محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده: الجزء 3. الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات**، تحقيق وتقديم: محمد عمارة (بيروت: دار الشروق، 1993)، ص 295-296، يُنظر أيضا: المرجع نفسه، ص 313، 316-318؛ عبده، **رسالة التوحيد**، ص 156، 157.

79 عبده، **رسالة التوحيد**، ص 148؛ يُنظر أيضا: المرجع نفسه، ص 158، 164؛ عبده، **الأعمال الكاملة**، ج 3، ص 460.

80 عبده، **رسالة التوحيد**، ص 144؛ يقول عبده في معنى كلية الدين: «الدين دين الله، وهو دين واحد في الأولين والآخرين، لا تختلف إلا صوره ومظاهره، أما روحه وحقيقته، مما طولب به العالمون أجمعون على ألسن الأنبياء والمرسلين فهو لا يتغير: إيمان بالله وحده، وإخلاص له في العبادة، ومعاونة الناس»، يُنظر: عبده، **الأعمال الكاملة** ج 3، ص 295؛ ويقول عبده تبريرا لضرورة العودة إلى «طبيعة الدين» المطلقة والخالصة: «عند النظر في أي دين للحكم له أو عليه في قضية من القضايا يجب أن يؤخذ ممحصًا مما عرض عليه من بعض عادات أهله أو محدثاتهم التي تكون لربما جاءتهم من دين آخر»، يُنظر: المرجع نفسه، ج 3، ص 276.

81 عبده، **رسالة التوحيد**، ص 145.

82 عبده، «الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات»، ج 3، ص 268 وما بعدها.

لا يقدم لنا عبده، في متن **رسالة التوحيد**، مفهومًا تقنيا منطقيا ودقيقا لمعنى الرحمة الإلهية؛ لكنه، في مقابل هذا، يوحي لنا بما من شأنه أن يسلمنا إلى دلالاتها ومعانيها الثاوية بين مفاصل شبكة من المفردات الحمَّالة لمفاهيم تحيلنا، كلَّ مرة، على الرحمة الإلهية والبشرية على السواء. فرحمة الله، لدى صاحب **الرسالة**، ظاهرة في وحي ودين الله بمعناه الكلي، من حيث إن وحي الله أو تشريعه رعايةٌ لمصالح الناس ودرء أو رفع لمفاسد تكدر سيرورة حيواتهم، وهو، إلى ذلك كله، قيمٌ ومعانٍ سامية يقتضيه النظر العقلي السليم[83]. ويبلغ مظهر هذه الرحمة المتجلية في رعاية مصالح الناس والأخذ بما يحفظ اتزانهم مدى سامقًا في الإسلام نفسه وفق رؤية عبده[84]. ولنا أن نتصور عبده يجادل مُعيَّنًا عن قيمة التراحم في الدين الذي تدين به أصقاع مترامية وواسعة في عصره وعبر تاريخ طويل ممتدّ؛ فراح، من ثمة، يعدد مظاهر هذه الرحمة التي ظهر بها دين الإسلام عن الأديان أخرى، سيما اليهودية والمسيحية[85].

يعمد عبده إلى استعمال ما يشبه شبكة من المفاهيم ذات الدلالات المتداخلة أو المتفرعة عن مفهوم الرحمة؛ نحو «المساواة»، و«المحبة» و«المحاسنة»، و«الألفة»، و«اللطف»، و«الخير»، و«اللين»، و«المياسرة»، و«العطف»، و«الاتفاق» و«المودة» و«الإخاء» وغيرها. ولئن بدت كلها ذات بعد بشري فإنها، والحالة هذه، لا يمكنها إلا أن تكون وجهًا من الامتثال للأمر الإلهي، أو التزامًا بما شرّعه الله للناس في الإسلام خصوصًا، وفي ديني اليهودية والمسيحية قبلاً، مراعيًّا فيه مصلحة مجتلبة لهم خاصة، ومن ثمة لنا أن نجعل مدلولات كل تلك الكلمات المتداخلة الدلالات في مستوى من الرحمة المتعدية التي يكون فيها الإنسان المتشرع مُلازمًا بسببها محضَ تشريعات توافق وتؤالف عقلَه وتَدبُّره السليم[86]. فرحمة الله بما هي مظهر إلهي تجلى في وحدة الدين، بحسب عبده، لا تخص الإسلام وحده.

ومن هنا، فلا غرابة في كون الشرائع كلها متفقة «في الروح الذي أودعه الله» جميعها، «من تصحيح الفكر، وتسديد النظر، وتأديبَ الأهواء، وتحديد مطامح الشهوات [...] وحفظ الأمانة، واستشعار الأخوة، والتعاون على البر، والتناصح في الخير والشر»[87]. ولا يزيد الإسلام هذه التجليات إلا وثاقة

83 عبده، **الأعمال الكاملة**، ج 3، ص 313.

84 يقول عبده: «ومن هذا تعلم أن سرعة انتشار الدين الإسلامي، وإقبال الناس على الاعتقاد به من كل ملة، إنما لسهولة تعقله، ويسر أحكامه، وعدالة شريعته، وبالجملة، لأن فطر البشر تطلب دينا، وترتاد منه ما هو أمس بمصالحها، وأقرب إلى قلوبها ومشاعرها، وأدعى إلى الطمأنينة»، يُنظر: عبده، ص 164؛ محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده: الجزء 4. في تفسير القرآن**، تحقيق وتقديم: محمد عمارة (بيروت: دار الشروق، 1993)، ج 4، ص 349، 364؛ عبده، ص 147-148.

85 عبده، **الأعمال الكاملة**، ج 3، ص 276.

86 عبده، **رسالة التوحيد**، ص 154.

87 المرجع نفسه، ص 154؛ يُنظر أيضا: المرجع نفسه، ص 156.

من خلال رابطة «الإرشاد» و«التعليم» أمرًا بمعروف البر ونهيا عن منكر التدابر. ويعلل عبده انتشار الإسلام وبلوغه أصقاعًا وأفئدة كثيرة، مشرقًا ومغربًا، بدعوته اللينة وتشريعه الرحيم وعقيدته السمحة المبعدة عن الإيذاء والدماء، مستدعيا وقائع التاريخ وأحداثه في صورة أقرب ما تكون إلى الإلزام بواقع مثالي شيده حسن تمثل تعاليم هذا الدين[88]، فلقد كان الفاتحون من المسلمين إذا أخضعوا بلدًا ما واستوطنوه «عطفوا على المغلوبين بالرفق واللين، وأباحوا لهم البقاء على أديانهم، وإقامة شرائعهم آمنين مطمئنين»، لا يفرضون، بحسب عبده، دين الغالب وإن كانوا يدعون إليه بالحسنى، دون أن يمنعهم ذلك «محاسنة» غيرهم[89]، كل هذا دفع غير المسلمين إلى «النظر» في دعوى صدق الإسلام، التي ألفوها «لطفا، ورحمة، وخيرا ونعمة، لا عقيدة ينفر منها العقل»[90].

يصدر جدال عبده في مسألة صدق الإسلام وجدوى تعاليمه، بالإضافة إلى الجدال عن جدوى الدين والتدين؛ عن تسليم قبْلي بكل ما يمكن أن تنطوي عليه التشريعات من قيم لها أبعاد أخلاقية رفيعة، دون أن يصادر ذلك عن مكامن الاتفاق والاتحاد في القيم الكبرى الحاصلة مماثلةً بين الإسلام وغيره من الأديان؛[91] بل إن ما قد يلاحظه قارئ كلام عبده هو تشبثه بما يقرب أن يكون مسلمة فطرية وبديهية، مقطوعًا بها لدى البشر جميعًا، بتلك القيم والمبادئ السامية التي يتفرع بعضها، كما قد بينا قبل، من دلالات الرحمة الواسعة التي نتبينً منها أفعالا حسنة متعدية تربط بوثاقة فعلَ الطرف الرحيم بالمرحوم في علاقة الرحمة بأنحاء من المحاسنة والمحبة والمؤاخاة والألفة والمجادلة بالحسنى، ولا يجد عبده بدًّا من جعل هذه المعاني أوثق مداخل المجادلة في جدوى الدين والتدين في نفسه، مقابل استدلالات المتكلمين العقلية[92].

ويظهر من تفسيرات عبده لمفردة الرحمة، مضافةً إلى «الله»، أنها تدعم قوله بكون تشريع الله ذاته رأفة مهداة إلى البشر، تلحقها رحمات تأخذ أبعادًا متعددة كالجزاء والإحسان مقابل ما يعنّ للمكلّف؛ فرحمة الله، إذن، فعل إلهي متعد لا يقع دائمًا موقعًا واحدًا بالضرورة، وإنما يزيد بما يقتضيه حال المرحوم[93]، لكن ما يحفظ للإسلام خصيصة زائدة، بحسب صاحب **رسالة التوحيد**، تجوهر هذه التعاليم فيه، إلى حد صيرها «روحَ الإسلام» عقيدةً وتشريعًا؛ وعليه فلا غضاضة إذن

88 يُنظر مثلا: عبده، **الأعمال الكاملة**، ج 3، ص 268-269.

89 عبده، **رسالة التوحيد**، ص 160.

90 المرجع نفسه، ص 164، يُنظر أيضا: المرجع نفسه، ص 162.

91 المرجع نفسه، ص 164.

92 قد لا تخفى على المتخصصين في دراسات علم الكلام ملاحظة جنس اللغة الكلامية التي اختار عبده أن يصيغ بها **رسالة التوحيد**؛ إذ تختلف هذه، في أنحاء كثيرة، عن اللغة التقنية التقليدية الميالة إلى التجريد، ويبدو أن عبده تخفّف من عبء الصرامة فحرّر نصًّا مهمومًا بإشكالات واقعية وعملية رآها أجدر بالمناقشة والتوضيح بالنسبة إلى عصره.

93 عبده، **الأعمال الكاملة**، ج 4، ص 349، 360، 471، 472.

أن يكون من خلق المسلمين الواجب التمثل «العطفَ على من جاورهم» من غير أن «تستشعر قلوبهم عداوة لمن خالفهم»[94]. مقابل هذا، تبدو كل تلك الحوادث التاريخية وشواهد العداوات فيها، التي لا يمكن بحال أن ينكر عبده حصولها في تاريخ الإسلام خاصة؛ حيْدًا هامشيًّا فحسب عن روح الدين وجوهره «في سذاجته الأولى، وطهارته التي أنشأه الله عليها» قبل أن يكدره خطوب الناس وتصرفاتهم المتقلبة[95]. ويجد عبده نفسه مضطرًا لمناقشة مسألة انتشار الإسلام بقوة «السيف»؛ من حيث إن هذه المقالة تعود بالنقض على كل خصلة قيمية في الدين. ولعل أكثر خلاصات هذه المناقشة إثارةً تلك التي يقرر فيها صاحب **الرسالة** أن لا قيمة للدين نفسه إن مُحِّضَ تصوره في تصرفات المتدينين، ويصير متعينا أن نقيم فاصلاً واعيا بين الدين نفسه وحامليه ومعتنقيه الذين تعرض لهم ولتاريخهم حوادث لا علاقة لها بالدين «في سذاجته الأولى»[96].

خاتمة

إن جاز لنا صنع فذلكة لما مضى فقد يمكننا أن نقول بأن ثمة صنفين من الخطاب الكلامي فيما يخص القول في الرحمة الإلهية:

الأول، خطاب فني ومعرفيّ تفهم فيه صفة الرحمة، مضافة إلى الله، من جهة كونها مصطلحًا داخل نسق كلاميّ شديد التعالي والدقة في تخطيط القضايا العقدية، ولنا أن نتمثل هذا في صنيع المتكلمين وملخصاتهم الرفيعة لمسائل العقيدة والإيمان؛ حيث جعل بعضهم، كالمعتزلة والأشاعرة، رحمةَ الله صفة فعلية تفهم ضمن إطار النقاش المحتدم حول نظريات أفعال الله وصفاته المؤثرة في الوجود؛ أي صفتي القدرة والإرادة، وضمن نقاش طبيعة أسماء الله وفعله وما تستتبعانه من نظريات أخلاقيات. كل ذلك مضمن في بعدٍ ميتافيزيقي ومعرفي موثوق الصلة بتحليلات الوجود والعقل والوحي.

بعيدًا عن هذا، أو بموازاته، نقرأ الخطابَ الكلامي الثاني الذي لم يظهر مناقشة لمسألتنا بنحوٍ مماثل لما نراه في متون كلامية عتيقة؛ إذ بدا إبراز معالم الرحمة مهموما، عند بعض النهضويين المحدثين ممن استأنفوا هذا الخطاب، بما يشبه أن يكون جوابًا عن الإمكانات القيمية والأخلاقية التي يحملها هذا الدين إن تمت معايرته بمفاهيم أخلاقية تقع الرحمة، بإزاء مفاهيم أخرى، ضمنها، فلم يعد الالتفات أو التركيز على الحيثيات التجريدية والعقلية أو المناقشات الميتافيزيقية شيئًا ذا بال في الحجاج عن تصورات الدين والحاجة إليه مقارنةً بما تستتبعه هذه القيم من نتائج

94 عبده، **رسالة التوحيد**، ص 163.

95 المرجع نفسه، ص 164.

96 يُنظر: المرجع نفسه، ص 169-172.

ذات علاقة بالأسئلة الوجودية التي يمكن أن تعترض متدينا، أو مسلمًا ما في نموذجنا الراهن[97].

وفق هذه الرؤية، ما عاد علم الكلام يبعث على الإقناع، والمسلمون في وقتنا هذا تحفهم أسئلة قَلبتْ رأسًا موجبات صحة قناعاتهم. والظاهر من كتاب عبده **رسالة التوحيد** أن عالمنا اكتفى من الكلام القديم بمجتزإ تجريدي جعله مدخلاً فحسب، قناعةً منه، لربما، بجدواه وأهميته في الإبقاء على **الرسالة** متنًا من جنس متون الكلام ومصنفاته؛ فراح، فيما بعدُ، يفصّل قضايا أخرى شائكة ومحدثة وملحة بالنسبة إلى عصره، بنزعة تميل إلى وضع مبادئ الأخلاق ومكارم القيم موضعًا شبيها بمبادئ العقل المجرد، فلئن كان مبدأ منع التناقض، مثلا، مُسلمًا به في استدلالات العقل واستنتاجاته فإن مبادئ الأخلاق والقيم المجردة، التي رسمت معالم الأديان في «سذاجتها الأولى» وحددت أوجها من المصالح والمفاسد المتوازنة والمعقولة، لا تقل معقولية عن مجرَّدات العقل ومسلماتِه.

وليست الرحمة، أو رحمة الله، هنا إلا استتباعًا لهذا من جهة مظهرين يسلمان إلى مسألة العلائق التي تنطوي عليها الأديان؛ فبالنسبة إلى محمد عبده يمكن لهذه العلاقة أن تأخذ نحوين من المظاهر: الأول، علاقة الرحمة التي خصها الله بالإنسان جنسًا ونوعًا، وذلك إذ شرع له التشريعات، وبعث له الأنبياء، وأنعم عليه بنعمة العقل ومدارك المعرفة[98] وجعل آفاق العالم بين يديه مستخلفًا؛ وثاني المظهرين، علاقة الرحمة، أو التراحم، المفترضة بين الناس داخل دين واحد أو أديان أو غيرهما، وهي إلى كونها مودة وعطفا وألفة ومحاسنة وغيرها، تنزلها من مظهرها الإلهي الأول إلى مظهر إنسانيّ خالص، لا يمكنها إلا أن تكون مقتضى «الفطرة» و«النظر» العقلي فيما يرى عبده، فتحصل من ثمة معقولية دعوى الحاجة إلى الدين.

97 ڤيلانت، ج 2، ص 1210، 1211.

98 تبدو مسألتنا هذه، وفي متن **رسالة التوحيد** لعبده، قريبة، معرفيا على الأقل، بمسألة كلامية يكاد الحديث عنها يكون نادرًا، نعني مسألة: ما حقيقة «نعمة الله» على الإنسان و«ما أول ما أنعم» الله به على خلقه مطلقًا؟ يرى متكلمون أن المدارك العقلية وبعضَ الصفات الفيزيولوجية هي أول «نعم» الله على الإنسان، لأنها ترشده إلى المنفعة وتجنبه الضرر، يُنظر: أبو بكر ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، تحقيق: دانيال جيماريه (بيروت: بيروت دار المشرق، 1987)، ص 33-35؛ وغير خاف أن **رسالة التوحيد** تستند في أجزاء من حجاجها عن الدين إلى مسلمة علاقة الإنعام المفترضة بين الله والإنسان الذي خُصّ، إنعامًا، بالفطرة والعقل، صحيح أنها لا تعيد مسألتنا المذكورة ولا تعرض لها، لكنها، وكما يتجلى غير مرة، تظهر ضمن بناءاتها المسكوت عنها.

قائمة المراجع

الآمدي، سيف الدين. **غاية المرام في علم الكلام**. تحقيق: حسن الشافعي. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 2010.

إبرنانديث، كروث. **تاريخ الفكر في العالم الإسلامي**. ترجمة: عبد العال صالح. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013.

ابن أحمد، فؤاد. «موت الفلسفة في السياقات الإسلامية (2): سؤال التراكم وصدى الاستشراق في الدراسات العربية». الفلسفة والعلوم والسياقات الإسلامية. 2021/04/27. شوهد في: 2023/03/15، في: https://bit.ly/3ok5vyT

ابن أحمد، فؤاد. «موت الفلسفة في السياقات الإسلامية: الجزء الأول، في نقد الاستشراق». الفلسفة والعلوم والسياقات الإسلامية. 2021/03/28. شوهد في: 2023/03/15، في: https://bit.ly/3on7yCd

ابن الملاحمي، محمود. **كتاب الفائق في أصول الدين**. تحقيق: فيصل بدير عون. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2016.

ابن الملاحمي، محمود. **كتاب المعتمد في أصول الدين**. تحقيق: مارتن مكدرمت وويلفرد مادلونج. لندن: الهدى، 1991.

ابن حمادي، عماد. **المعتزلة وتجربة التجديد الديني**. تونس: دار السلام، 2016.

ابن حمودة، عمار. «أثر المعتزلة في فكر محمّد عمارة: الآثار الدينيّة». مؤسسة مؤمنون بلا حدود. 2016/01/22. شوهد في: 2023/03/15، في: https://bit.ly/3BMqXzv

ابن حمودة، عمار. **أثر المعتزلة في الفكر الإسلامي الحديث**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي/ بيروت: مؤمنون بلا حدود، 2014.

ابن فورك، أبو بكر محمد. **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**. تحقيق: دانيال جيماريه. بيروت: بيروت دار المشرق، 1987.

ابن متويه، أحمد. **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**. تحقيق: دانيال جيماريه. القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 2009.

ابن متويه، أحمد. **المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الأوّل**. تحقيق: الأب جين يوسف اليسوعي. بيروت: المطبعة الكاثوليكية-دار المشرق، 1965.

أرسلان، شكيب. **النهضة العربية في العصر الحاضر**. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2020.

أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2011.

البختي، جمال علال. **الدرس الكلامي في السياق المعاصر**. تطوان: مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث، 2021.

بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة المستشرقين**. بيروت: دار العلم للملايين، 1993.

البطحاني، يحيى. **زيادات شرح الأصول**. تحقيق: كاميلا آدانغ ولفرد مادلونغ زابينا اشمدكه. ليدن/ بوسطن: دار بريل للنشر، 2011.

البلخي، أبو القاسم. **المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات**. تحقيق: حسين خانصو ورابح كردي وعبد الحميد كردي. عَمَّان: دار الفتح وللدراسات والنشر، 2018.

تيمور باشا، أحمد. **أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث**. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2019.

الجشمي، الحاكم أبو سعد. **التهذيب في التفسير**. تحقيق: عبد الرحمن السالمي. القاهرة: دار الكتاب المصري/ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2019.

الحداد، محمد. **محمد عبده – قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**. بيروت: دار الطليعة، 2003.

حنفي، مصطفى. «من الاعتزال إلى الاعتزالية الجديدة: في تجربة التأسيس العقلاني لفلسفة الدين». مؤسسة مؤمنون بلا حدود. 2015/04. شوهد في: 2023/03/15، في: https://bit.ly/41SNZ2o

الراوي، عبد الستار. **العقل والحرية – دراسة في فكر القاضي عبد الجبار**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.

الرفاعي، عبد الجبار (تحرير). **علم الكلام الجديد**. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين/ تونس: دار التنوير للطباعة والنشر، 2016.

الرفاعي، عبد الجبار. **تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية**. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2010.

الرويجل، مصطفى. «في استعادة مكانة العقل: محمد عمارة مستأنفًا مشروع رواد النهضة». مؤسسة مؤمنون بلا حدود. 2017/04/04. شوهد في: 2023/03/15، في: https://bit.ly/3q3qJBH

الزبيدي، مرتضى. **تاج العروس من جواهر القاموس**. تحقيق: عبد الستار فراج. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 1966.

الزمخشريّ ، أبو القاسم. **الكشّاف**. تحقيق: عادل عبد الموجود علي عوض. الرياض: مكتبة العبيكان، 1998.

الزمخشريّ، أبو القاسم. **كتاب المنهاج في أصول الدين**. تحقيق: سابينا شميدكه. بيروت: الدار العربية للعلوم، 2007.

الشمري، غازي محمود. **الاتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة النبوية**. دمشق: دار النوادر، 2012.

شميتكه، زابينه (تحرير). **المرجع في علم الكلام**، ترجمة: أسامة شفيع السيد. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018.

عبد الباقي، محمد. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**. القاهرة: دار الحديث، 1945.

عبد الجبار، القاضي أبو الحسن. **المغني – كتاب التعديل والتجوير، ق. الأول**. تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني وإبراهيم مدكور. القاهرة: وزارة الثقافة والإرث القومي، 1962.

عبد الجبار، القاضي أبو الحسن. **المغني – كتاب المخلوف**. تحقيق: توفيق الطويل وسعيد زايد. القاهرة: وزارة الثقافة والإرث القومي، 1962.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده: الجزء 3. الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات.** تحقيق وتقديم: محمد عمارة. بيروت: دار الشروق، 1993.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده: الجزء 4. في تفسير القرآن.** تحقيق وتقديم: محمد عمارة. بيروت: دار الشروق، 1993.

عبده، محمد. **رسالة التوحيد**. تحقيق: محمود أبوريّه. القاهرة: دار المعارف، 2003.

علال، خالد كبير. **جناية المعتزلة على العقل والشرع**. الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة، 2011.

العوا، عادل. **المعتزلة والفكر الحر**. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1980.

فودة، سعيد. **الموقف – قراءة نقدية لأهم الأصول في الفكر الإسلامي العربي**. عَمان: دار الرَّازي للطباعة والنشر، 2002.

قراملكي، أحد. **الهندسة المعرفية للكلام الجديد**. ترجمة: حيدر نجف وحسن العمري. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، 2002.

مانكديم، أحمد. **شرح الأصول الخمسَة**. تحقيق: عبد الكريم عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، 2006.

مجموعة مؤلفين. **الفكر الفلسفي في مائة سنة**. تحرير: هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية. بيروت: الجامعة الأمريكية، 1962.

مجهول. **شرح التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**. تقديم: زابينه اشميتكه ونصرالله پورجوادي. طهران: موسسهٔ پژوهش حکمت وفلسفهٔ ایران-برلین: 2006.

نادر، ألبير نصري. **مدخل إلى الفرق الإسلامية**. بيروت: دار المشرق، 1989.

ويسنوفسكي، روبرت. «جانب من المنعطف السينوي في علم الكلام». ترجمة: هشام بوهدي، الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلامية. 2021/07/04. شوهد في: 2023/03/14، في: https://bit.ly/3Oxwjq6

Daniel Gimaret, "Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires", *Annales islamologiques*, vol. 15 (1979), p. 47-96.